

إدوارد فيسر

فلسفة العقل

دليل المبتدئين

إعداد قسم الترجمة بدار الفاروق

ONEWORLD
OXFORD

فلسفة العقل

دليل المبتدئين

الناشر
دار الفاروق للاستثمارات الثقافية (ش.م.م)

E-mail: marketing@daralfarouk.com.eg

الفرع الرئيسي: مبنى دار الفاروق للاستثمارات الثقافية - قطعة رقم ١٨- المنطقة الصناعية - أبو رواش - منطقة الامتداد - إمبابة - محافظة الجيزة - خلف القرية الذكية - بجوار السنترال.
تليفون: ٣٥٣٩٤٠٥٠- ٣٥٣٩٤٠٦٠- ٣٥٣٩٤٠٧٠ - ٣٥٣٩٢٠٠٠ (٠٠٢٠٢)
فاكس: ٣٥٣٩٣٠٠٠ (٠٠٢٠٢)

فيسر، إدوارد.
فلسفة العقل/ تأليف: إدوارد فيسر، إعداد قسم الترجمة بدار الفاروق للاستثمارات الثقافية؛
- ط ١٠- الجيزة: دار الفاروق للاستثمارات الثقافية (ش.م.م)، [٢٠١٩] ٢٩٦ ص؛ ٢٠ سم.
تدمك: 978-977-754-506-8
رقم الإيداع: ٢٠١٩/٢٦٩٧م
١- العقل
أ- دار الفاروق للاستثمارات الثقافية، قسم الترجمة (مترجم)
ب- العنوان

ديوي: ٢٨,٢

الطبعة العربية: ٢٠١٩

الطبعة الأجنبية: ٢٠٠٦
www.daralfarouk.com.eg
www.darelfarouk.com.eg

فلسفة العقل

دليل المبتدئين

إعداد قسم الترجمة بدار الفاروق

مقدمة

هل يستطيع العلم تفسير الوعي؟ هل العقل ما هو إلا دماغ فقط؟ هل لديك روح غير مادية وخالدة يتعذر على العلم معرفة ماهيتها لكن يمكن كشف النقاب عنها عن طريق البحث الميتافيزيقي فحسب؟ هل هناك فرق مطلق وجوهري بين الإنسان والآلة؟ هل تستطيع أجهزة الكمبيوتر التفكير؟ هل من الممكن أن يكون هناك إنسان آلي واعٍ؟ هذه بعض التساؤلات التي سنتناولها بالتحليل بين صفحات هذا الكتاب. وهذه الموضوعات مجرد أمثلة للموضوعات الرئيسية في فلسفة العقل، وهي المجال المعرفي الذي أصبح في السنوات الأخيرة الأكثر زخمًا ونشاطًا من بين المجالات الفرعية الأخرى في الفلسفة.

من الصعب الحديث عن أي شيء في الفلسفة دون الحديث عن كل شيء. فالحُجج والقضايا الفلسفية عميقة ومعقدة للغاية، لدرجة أنك عندما تبدأ في دراسة أي منها تجد بعد فترة قصيرة أنه من المستحيل تقريبًا الوصول لنتيجة نهائية دون فحص ودراسة حجج وقضايا فلسفية أخرى. وربما يكون هذا الوضع أكثر واقعية في فلسفة العقل عنه في فروع الفلسفة الأخرى. فالبحث في أغوار طبيعة العقل وعلاقته بالجسد يعني البدء في بحث يقودك مباشرة لأسئلة عامة في الميتافيزيقا (علم ما وراء الطبيعة) والإبستومولوجيا (علم المعرفة)، وفي النهاية قد تصل إلى موضوعات أخرى تتعلق بفلسفة اللغة وفلسفة العلم وفلسفة الدين. وكما سيكتشف القارئ، ستكون طبيعة العقل وعلاقته بالجسد أحد الموضوعات التي سيتناولها الكتاب. وتجدر الإشارة هنا إلى أن أي مدخل إلى فلسفة العقل لا يعدو كونه مدخلاً إلى الفلسفة بصفة عامة. ويعد هذا

الكتاب في حد ذاته مدخلاً إلى فلسفة العقل؛ فليس هناك حاجة لمعرفة مسبقة بالموضوع لفهم محتوى الكتاب واستيعابه. فعلى الرغم من أنني سأتطرق في بعض الأحيان إلى موضوعات متخصصة، فإن ذلك سيتم في أضيق الحدود، وستُعرض تلك الموضوعات على القارئ بشكل مبسط قدر المستطاع.

سيلقي الكتاب الضوء على موضوع آخر، وهو ترابط المناهج غير الميتافيزيقية وقوتها في فلسفة العقل. فمما لا شك فيه أن المذهب المادي قد أصبح التوجه السائد اليوم في مجال فلسفة العقل، وهو الذي يرى أن العقل يمكن تفسيره بالكامل من خلال العمليات المادية البحتة التي تخضع للبحث والدراسة من قبل العلوم الطبيعية. غير أنني أود الإشارة هنا إلى أن ذلك التقدم الذي حققه المذهب المادي هو تقدم حديث للغاية. فحتى الستينيات من القرن العشرين، لم يكن المذهب المادي سوى وجهة نظر الأقلية من الفلاسفة المهتمين بطبيعة العقل، وحتى من الفلاسفة الذين استوعبوا العلم الحديث وأشادوا به، مثل "سي. دي. برود" و"كارل بوبر" و"برتراند راسل"، والذين كانوا لا يعتنقون أي دين أو كانوا حتى ضد الدين. وبينما توجد حجج فلسفية مهمة ومحفزة لصالح الفكر المادي، هناك أيضًا حجج بالقدر نفسه من الأهمية والتحفيز ضد ذلك المذهب. وفي حقيقة الأمر، لقد وجد أغلب الفلاسفة، على مدار معظم تاريخ الفلسفة، أن تلك الحجج المضادة هي الأكثر إقناعًا. فمن الممكن بالطبع اكتشاف أن وجهة النظر السائدة عبر التاريخ في موضوع معين ما هي إلا وجهة نظر خاطئة، وأن المنهج المقبول حديثًا هو المنهج الصحيح. على الجانب الآخر، من الممكن أيضًا أن تكون وجهة النظر التي كانت سائدة عبر التاريخ صحيحة، غير أن الفلاسفة المعاصرين قد ارتكبوا خطأً بحيادهم عنها. إذن، لا تتعلق الفلسفة بالاعتقاد فيما هو سائد، وإنما

تتعلق باكتشاف ما هو صحيح. لهذا، إذا كان المرء يرغب في فهم فلسفة العقل على نحو صحيح، فعليه أن يتعرف على الحجج الرئيسية المضادة للمذهب المادي، مثلما يتعرف على الحجج المؤيدة لذلك المذهب. وبناء على ذلك، يهدف هذا الكتاب إلى تقديم عرض دقيق لكل من الحجج التقليدية المضادة للمذهب المادي والحجج المعاصرة المؤيدة له. ومن الأهمية بمكان التنويه إلى أن منتقدي المذهب المادي يشكلون في الوقت الحالي صوتًا مؤثرًا داخل المجال الفلسفي برغم كونهم من الأقلية. وقد حان الوقت ليتم طرح الموضوعات المتعلقة بفلسفة العقل بطريقة تعكس تلك الحقيقة وتتجنب الانحياز المفرط لذلك المذهب، وهو الانحياز الذي صار شائعًا في الكتب الفلسفية التمهيدية. وقد حاولت أن أكون محايدًا قدر الإمكان في هذا الكتاب، وأتمنى أن يلمس القارئ ذلك.

من الصعب أن يكتب المرء مدخلاً إلى فلسفة العقل دون أن يقوم بتدريس ذلك الموضوع وشرحه للطلاب أولاً. فأفضل طريقة لاكتشاف كيفية جعل الأفكار المعقدة واضحة قدر الإمكان أن تقوم بتجربة مناهج مختلفة ثم تعرضها على الطلاب لتعرف أيها المحقق للنتائج المرجوة. لذلك، أريد أن أتوجه بالشكر للعديد من الطلاب الذين قد درست لهم ذلك الموضوع لأعوام بجامعة "لويولا ماريماونت" على تشجيعهم لي، والذين تلقوا عينة مبكرة من المادة الواردة في هذا الكتاب أثناء محاضراتي. وأقدم جزيل الشكر والامتنان إلى أسرتي وإلى كل من ساعدني في إعداد هذا الكتاب وإخراجه للنور.

الفصل الأول

الإدراك

لقد بدأت توًا في قراءة هذا الكتاب .. أو هذا ما تعتقده، لكن هل أنت متأكد أنك تقرأ هذا الكتاب بالفعل؟ فما يدريك أنك لا تحلم بأنك تقرؤه أو أنك تمر بحالة من الهلوسة؟ ما يدريك أنك لم تقع في شرك أحد تطبيقات الواقع الافتراضي المعقد للغاية عبر جهاز كمبيوتر، كما حدث لأبطال فيلم "The Matrix"؟

ربما تحاول في الوقت الحالي أن تتوقف عن متابعة القراءة، مقتنعًا بأن هذه الأسئلة ما هي إلا أسئلة عابثة ربما تُطرح من شخص ثمل ذهب عقله، وليس من مؤلف كتاب يتناول الفلسفة الجادة. بيد أنه لم يكن هناك فيلسوف أكثر جدية من "رينيه ديكارت" (١٥٩٦–١٦٥٠) والملقب بـ "أبو الفلسفة الحديثة"، وهو من طرح تلك الأسئلة (غير أنه لم يشر بالطبع إلى فيلم The Matrix). وقد طرحها لأنها، من وجهة نظره، تشكل أهمية بالغة؛ حيث مثلت نقطة البداية لسلسلة من التساؤلات التي لم تضع أساسًا للمعرفة العلمية فحسب، بل كشفت النقاب أيضًا عن الطبيعة الحقيقية للعقل البشري وعلاقته بالعالم المادي، حتى وصل إلى فكرة خلود الروح. وكما سوف نرى، يختلف الفلاسفة بشأن تحديد ما إذا كان "ديكارت" صائبًا في تفكيره بشأن هذه الأمور أم لا. غير أن القليلين منهم ينكرون أن تكون حججه في الوقت الحالي قوية أو تستحق النظر إليها بعين الاعتبار كما كانت وقت طرحها لأول مرة. لكن بغض النظر عما يعتقده البعض في آراء "ديكارت"، فلا يمكن إنكار أن تلك الآراء والأفكار هي التي شكلت معالم الطريق نحو الفلسفة الحديثة بصفة عامة وفلسفة العقل بصفة خاصة. ومن أجل هذه الأسباب وغيرها، سنجعل نقطة البداية في هذا الكتاب هي نفسها نقطة البداية التي انطلق منها "ديكارت" لشرح أفكاره.

وبما أنك أصبحت تنظر إلى هذه الأسئلة بعين الفضول والرغبة في التوصل لإجابات عنها، فلنعد إلى السؤال الذي طرحه "ديكارت" واعتقد أنه يحمل بين طياته نتائج عميقة .. ألا وهو: كيف يمكنك التأكد من أنك تقرأ هذا الكتاب الذي بين يديك بالفعل الآن؟

سيناريوهات الأحلام والجني الشرير والدماغ الموضوع في وعاء

مما لا شك فيه أنك من الوهلة الأولى ستجيب بأنك بالطبع تقرأ الكتاب؛ حيث تراه بين يديك وتلمس صفحاته وتشم رائحة حبره وتسمع صوت مرور أصابعك على أوراقه، بل وتستطيع أن تتذوق طعم المواد الكيميائية في الحبر والورق. وسبب اعتقادك أنك تقرأ الكتاب هو أن لديك أنواعًا من الخبرات الحسية التي توقعت أن تتعرض لها أثناء القراءة. فحواسك تخبرك بأنك تقرأ الكتاب .. إذن، فأنت بالتأكيد تقرؤه.

لكن تكمن مشكلة في تلك الإجابة، والتي يمكن أن تدركهامن خلال المثال التالي: افترض أن صديقك "فريد" أخبرك أن هناك حفلة ستقام في منزل صديقكما "توم" يوم السبت القادم، وأنت تعلم أن "فريد" معتاد على الكذب، بل إنه كاذب مقنع للغاية. فأحيانًا يخبرك بالحقيقة، لكن عادة لا يصدقك القول حتى عندما يتعلق الأمر بشيء تافه. وفي حالة صدقه أو كذبه، يكون أداؤه واحدًا ويبدو دومًا صادقًا. وعليه، إذا كان "فريد" هو مصدرك الوحيد للمعلومة، فهل لديك أسباب قوية لتعتقد أن هناك بالفعل حفلة ستقام في منزل "توم" يوم السبت؟ بالطبع لا. إنك لا تعرف بشكل أكيد هل ستقام حفلة يوم السبت أم لا؛ لأن دليلك الوحيد على هذا الأمر هو قول "فريد" مع ملامح الصدق التي تظهر على وجهه والتي تكسوه سواء أكان صادقًا بالفعل أم كاذبًا.

ويبدو أننا نتعرض للموقف نفسه مع حواسنا. فحواسنا تخبرنا بأشياء طوال الوقت، وطريقة إخبارها لنا تكون مقنعة للغاية. وإذا استندنا إلى القول الدارج "الرؤية خير برهان"، فمن الصعب أن تشك في شيء عندما يكون أمام عينيك مباشرة. لكن على الرغم من ذلك، فهناك بعض الحالات المعروفة التي تدل على أن حواسنا وخبراتنا الحسية تخبرنا بأشياء يتضح لنا فيما بعد أنها ليست حقيقية على الإطلاق. فربما مررت بتجربة أن تكون مطاردًا بقاتل يحمل سكينًا، فيضطرب قلبك وتزداد نبضاته وتصرخ صراخًا يمزق صدرك. وبينما ينتابك الرعب، تفكر أن كل هذا يبدو وكأنه كابوس، ولكنك تستبعد هذه الفكرة مع توالي الأحداث الواقعية والنابضة بالحياة. وبينما يقترب السكين ليطعنك ... إذا بك تستيقظ من النوم. لقد ظننت أن حواسك تخبرك بأن حياتك قد قاربت على الانتهاء وأنه محدق بك خطر عظيم، لكنك كنت مخطئًا. بل إنك في واقع الأمر لم تكن تشعر بأمان أو راحة أكثر مما شعرت بهما في تلك الأثناء؛ حيث كنت تنام حالمًا مستريحًا على فراشك الوثير.

وعليه، إذا كانت حواسك قد تخدعك في الأحلام بشأن أمور جليلة وخطيرة، فلمَ لا يكون من المحتمل أن تخدعك في الأمور البسيطة كقراءتك لهذا الكتاب الآن؟ بل إنك تعلم بالفعل أن حواسك عادة تخدعك في الأمور البسيطة، وذلك في كل حلم ممل ليس فيه قاتل يطاردك. إذن، ما الذي يجعلك على يقين من أنك لا تحلم الآن؟ قد تقول: "إن قراءتي للكتاب الآن تجربة نابضة بالحياة للغاية، لدرجة لا يُتصور معها أن تكون مجرد حلم!" لكن، كما ألمحنا في السابق، قد يكون الحلم في بعض الأحيان مفعمًا بالحياة ومتوالي الأحداث، لدرجة أن المرء يفكر صراحة – أثناء الحلم – أن هذا ليس بحلم. لذا، ربما تكون قراءتك للكتاب أحد هذه الأحلام. بالإضافة إلى ذلك، ما أدراك أن

الواقع دائمًا مفعم بالحياة أكثر من الحلم؟ هل تستند في ذلك إلى ما تحمله ذاكرتك بشأن الأحلام الماضية؟ لكن ما يدريك أنك لا تحلم بأنك تتذكر تلك الأحلام الماضية بدقة؟ وتظهر مشكلة مماثلة عند أي محاولة لتفسير السبب في أن أحلامك تكون عادة بالأبيض والأسود مثلاً. وتكمن المشكلة هنا في السؤال التالي: إلى أي مدى أنت على يقين من أن ذكرياتك عن أحلامك دقيقة؟ ينطبق الأمر نفسه كذلك على محاولتك إيجاد دليل يرشدك بشأن طبيعة الأحلام من كتب علم النفس أو ما يشابهها من وسائل مساعدة. فربما تكون قراءتك لتلك الكتب في حد ذاتها مجرد ذكريات لحلم ما. في الواقع، يبدو أن أية محاولة للحصول على دليل أو لإجراء أي اختبار لكي تثبت لنفسك أنك لا تحلم (كأن تعض يدك، على سبيل المثال) لن تكون ذات جدوى؛ لأنك ربما تحلم بأنك تحاول الحصول على هذا الدليل أو تجري ذلك الاختبار.

إذن، تكون النتيجة النهائية كالتالي: لا تستطيع خبراتك الحسية المكتسبة عبر حواسك أن تخبرك بطريقة أو بأخرى ما إذا كنت تحلم الآن أم إنك مستيقظ. وبالتالي، لا تستطيع الخبرة الحسية بمفردها أن تؤكد لك ما إذا كان إدراكك وما تشعر به حاليًا (أو في أي وقت آخر) حقيقيًا أم لا. وتجدر الإشارة إلى أن الأحلام ليست السبب الوحيد وراء الوصول إلى تلك النتيجة. فمن المعروف على نطاق واسع أن خبراتنا الحسية بجميع أنواعها، والمتعلقة بالسمع والبصر واللمس والتذوق والشم، تعتمد على عمليات داخل الدماغ. على سبيل المثال، عندما ترى ثمرة ليمون، فإن تلك الرؤية تنتج عن الضوء المنعكس منها والموجه إلى شبكية عينيك، مما يستتبع إرسال إشارات عبر الأعصاب البصرية لمراكز معالجة أكثر مركزية في الدماغ. وفي النهاية، يؤدي هذا النشاط العصبي إلى رؤية ثمرة الليمون. لكن إذا كانت هذه هي الطريقة الطبيعية التي تتم بها رؤية ثمرة الليمون، فربما يكون من السهل تفهم كيف أن مثل

هذه الخبرة الحسية يمكن تحقيقها، من الناحية النظرية، بطريقة اصطناعية. وذلك بأن يقوم متخصص في جراحة الأعصاب بتحفيز مباشر لجزء معين بالدماغ، تتحقق بتحفيزه الرؤية، متجاوزًا العمليات التي تتم في العصب البصري وغيره لتنشيط المعالجة داخل الدماغ بشكل طبيعي. بل يستطيع علماء الأعصاب حاليًا إثارة بعض الأحاسيس البسيطة للغاية لدى الإنسان، كرؤية ضوء أحمر في المجال البصري أو استنشاق عطر إحدى الزهور عن طريق هذا النوع من التحفيز.

إذن، إذا كان ذلك ممكنًا، فمن الممكن أيضًا أن تكون حياة الإنسان الواعية بأسرها مجرد خبرات حسية ناشئة بشكل اصطناعي. قد نتخيل أن مجموعة من علماء الأعصاب قد قاموا بتوصيل دماغ شخص ما بواقع افتراضي ضخم عبر جهاز كمبيوتر فائق يثير الدماغ ليشعر الإنسان بأنواع من الخبرات الحسية التي تتسم بها الحياة اليومية الطبيعية. فما الذي يدريك أن دماغك أنت شخصيًا حاليًا غير متصل بذلك الكمبيوتر؟ فأنت متأكد من أنك تقرأ الكتاب، لكن ربما يكون دماغك في واقع الأمر منفصلاً عنك ويطفو في وعاء يحتوي على مواد مغذية تضمن بقاءه حيًا في أحد المعامل، خاضعًا لتجربة علمية غريبة على يد بعض علماء الأعصاب المهووسين الذين يتسببون في إشعارك بأنك تقرأ هذا الكتاب، وغير ذلك من المشاعر والخبرات الأخرى التي تشعر بها الآن أو التي شعرت بها من قبل، بل ربما يضحكون فيما بينهم الآن لأنهم منحوك فرصة القراءة عنهم شخصيًا.

إن "ديكارت" هو من أدخل "حجة الحلم" في المناقشات الفلسفية الحديثة. وبرغم أنه لم يشر إلى سيناريو "الدماغ الموضوع في وعاء"، فإنه قد اقترح سيناريو آخر أكثر رعبًا. فبالنسبة لسيناريو "الحلم" وسيناريو "الدماغ الموضوع في وعاء"، قد تشعر بالاطمئنان إلى حد ما لو فكرت أنك تحلم في هذه اللحظة أو أن دماغك منفصل عن

جسدك ومتصل بآلة الواقع الافتراضي. والسبب في ذلك الشعور بالطمأنينة أن كل ما يقع من أحداث إنما يقع في بيئة مادية موجودة بشكل مستقل عنك. ربما لا تعلم ما الذي يحدث بالضبط في تلك البيئة في أية لحظة، لكنك على الأقل تعلم أن هناك فراشًا تنام عليه في الوقت الحالي، أو أن هناك معملاً في مكان ما حتى لو به مجموعة من العلماء المهووسين. لكن ما الوضع إذا لم يكن حتى أي من الأمرين صحيحًا؟ ماذا لو كنت لا شيء سوى روح بلا جسد فيزيائي أو دماغ على الإطلاق، والشيء الآخر الموجود فحسب روح شريرة ماكرة للغاية، وتحديدًا جني شرير لا هم له سوى أن يضع داخل عقلك كل الخبرات والأفكار التي مررت بها؟ فكل مكان تظن أنك كنت به، وكل شخص تظن أنك قد قابلته، بل العالم المادي بأسره ليس حقيقيًا؛ فكل ما تدركه ما هو إلا نتاج حالة من الهلوسة الهائلة والمتواصلة. كيف تستطيع أن تثبت أن هذا لا يحدث لك؟ وكما حدث مع سيناريو الحلم، يبدو أنك لا تملك الدليل على أن ذلك غير صحيح؛ لأن أي دليل تحاول إيجاده قد يكون من صنع الجني الشرير نفسه.

تناول "ديكارت" مثل هذه النوعية من الحجج ليخبرنا بشيء مهم عن طبيعة إدراكنا، والمتمثل في أن ثمة فجوة – بشكل محتمل على الأقل – بين الشكل الظاهر للعالم الذي يقدم إلينا وبين الواقع الجوهري الكامن خارج نطاق ذلك الشكل الظاهر. فمن خلال إدراكنا عبر حواسنا، نعرف ذلك الشكل الظاهر بدقة وعلى نحو فوري، لكن ما نعرفه عن الواقع أمر آخر أكثر تعقيدًا. وكان من ضمن الاستنتاجات الأولى التي توصل لها "ديكارت" بناء على ذلك، بل وأكثرها وضوحًا، الاستنتاج المتعلق بالإبستمولوجيا أو علم المعرفة، وهو العلم الذي يهتم بطبيعة المعرفة الإنسانية. ولا يشير هذا الاستنتاج الإبستمولوجي من وجهة نظر "ديكارت" (كما يبدو للوهلة الأولى) إلى أننا لا نستطيع أن

نعرف أي شيء بشكل أكيد، لكنه يشير إلى أن ما نعرفه بالفعل بشكل أكيد، بغض النظر عن ماهيته، لا يمكن أن يتشكل من الخبرة الحسية المدركة مباشرة فحسب. ويعارض "ديكارت" بذلك المذهب التجريبي، وهو المذهب الذي يرى أن المعرفة تعتمد بشكل مطلق على الحواس. وربما يعارض ما يمكن اعتباره أمرًا منطقيًا من أن هذه الحواس سواء شكلت الأساس لكل المعرفة أو لم تشكله، فهي على الأقل تمنحنا بعض المعرفة الأكيدة التي لا تقبل المناقشة. غير أن "ديكارت" أشار إلى أن الحجج المطروحة لإثبات ذلك لا يمكن أن تكون صحيحة. فهو يرى أن الحواس في حد ذاتها ضعيفة للغاية، لدرجة أنها حتى عاجزة عن إخبارنا بدقة هل نحن مستيقظون أم نائِمون. فإذا كان لدينا معرفة (ويرى "ديكارت" أننا لدينا بالفعل)، إذن فيجب أن تنبع من مكان آخر؛ أي من عقل صافٍ يعمل بشكل مستقل عن تلك الحواس. ويعرف المذهب الذي يرى أن العقل هو أساس المعرفة باسم "العقلانية".

ويتمثل أول شيء تعرفه بناء على ذلك المذهب، ووفقًا لما يراه "ديكارت"، في أنك على الأقل "موجود". لكن كيف؟ حسنًا، حتى لو افترضنا أنك بالفعل تحلم في اللحظة الحالية أو أن دماغك في وعاء ومتصل ببرنامج افتراضي محاكٍ للواقع أو أنك ضحية لروح شريرة تضللك، فيجب أن تكون في أي من هذه الأحوال موجودًا في المقام الأول لكي تحلم أو ليتم تضليلك. فإذا كنت قلقًا بشأن كونك تحلم الآن أم لا أو بشأن وجود جني شرير يضللك من عدمه أو حتى قلقًا بشأن وجودك أنت في حد ذاته، فيجب أن تكون موجودًا لتشعر بذلك القلق. فإذا لم تكن موجودًا على الإطلاق، فلن تكون قلقًا بشأن الوصول للحقيقة. لذلك، فإن مجرد تفكيرك في كونك موجودًا أم لا يعتبر في حد ذاته دليلاً على أنك موجود. وهنا توصل "ديكارت" إلى مبدأ الكوجيتو الديكارتي الشهير: "أنا أفكر، إذن أنا موجود"، والمتمثل في

القـدرة علـى المعرفـة دون الاضطـرار إلـى الاعتمـاد علـى الحـواس. ويعـد ذلـك المبـدأ مـن وجهـة نظـر "ديـكارت" نقطـة الانطـلاق لـكل المعرفـة ونقطـة التوقـف الأساسـية عـن الشـك فـي وجـوده. فأنـت علـى الأقـل تعـرف يقينًـا أنـك موجـود بالفعـل، حتـى لـو لـم تسـتطع أن تعـرف شـيئًا آخـر.

حتـى الآن يسـير الأمـر علـى مـا يـرام .. لكـن هـل هنـاك أي شـيء آخـر حقيقـي وموجـود بالفعـل؟ تحديـدًا، هـل العالـم الفيزيائـي المحيـط بـك الـذي كنـت تفتـرض دومًـا وجـوده خـارج عقلـك – العالـم الدنيـوي المكـون مـن طـاولات ومقاعـد وصخـور وأشـجار وكلاب وقطـط وحيوانـات أخـرى وكواكـب ونجـوم وبشـر آخريـن – هـل هـذا العالـم أيضًـا حقيقـي وموجـود؟ يـرى "ديـكارت" أنـه إذا كانـت خبراتـك الحسـية المدركـة كلهـا زائفـة، فإنـك لـن تجـد وسـيلة لمعرفـة حقيقـة وجـود الأشـياء المحيطـة بـك. فربمـا لا يوجـد شـيء آخـر حقيقـي ... حتـى الـروح الشـريرة أو العلمـاء المهووسـون. ربمـا أنـت الشـيء الوحيـد الحقيقـي. فخبراتـك الحسـية لا تشـكل سـوى هلوسـة طويلـة لا نهائيـة، وهـذا العالـم بأسـره مـا هـو إلا شـيء مختلـق مـن خيالـك. وهـذا مـا يـؤدي بنـا إلـى مذهـب "الأنانـة"، الـذي يـرى أن الـذات هـي الشـيء الوحيـد الموجـود.

الواقعية غير المباشرة

لـم يكـن "ديـكارت" نفسـه مؤمنًـا بـ "مذهـب الأنانـة"، ولكنـه كان مـن مؤيـدي الواقعيـة، بـل كان مؤمنًـا بشـكل قاطـع أن العالـم المكـون مـن الموجـودات الخارجيـة والموضوعيـة والفيزيائيـة موجـود. وحتـى مـع الوضـع فـي الاعتبـار الحجتيـن الخاصتيـن بـ "الحلـم" و"الـروح الشـريرة"، فإننـا نسـتطيع – مـن خـلال حواسـنا – معرفـة ذلـك العالـم. لكنـه أيضًـا كان يؤمـن بـأن هاتيـن الحجتيـن توضحـان أننـا لا نعـرف ذلـك العالـم "بشـكل

مباشر". فما نعرفه بشكل مباشر هو ما تزخر به عقولنا من خبرات حسية تشكل حياتنا الواعية اليومية. إن العالم الفيزيائي الذي تمثله تلك الخبرات الحسية، وليس العلماء المهووسين أو الجن الشرير، هو ما يجعلنا بالفعل نمتلك تلك الخبرات. غير أن هذه الخبرات نفسها مجرد وسيلة فورية للاتصال بهذا العالم. فالأمر أشبه بمشاهدتنا صورًا على شاشة التلفزيون لرواد فضاء دون القدرة على ملاحظة المصدر الرئيسي لتلك الصور بشكل مباشر. ربما نفترض أن ما نراه هو بث حي لرواد فضاء داخل مكوك فضائي يدور حول الأرض، وقد نكون صائبين للغاية. لكن من المحتمل أن تكون هذه الصور أيضًا تسجيلاً لأحداث قد وقعت في وقت سابق، أو أنها مشهد سينمائي يؤديه مجموعة من الممثلين بأحد استوديوهات هوليود مع وجود بعض المؤثرات الخاصة المتقنة، أو قد تكون حتى صورًا اصطناعية قام الكمبيوتر بتركيبها. مما لا شك فيه أننا نستطيع اكتشاف ما إذا كانت هذه الصور بثًا حيًا بالفعل أم لا من خلال اللجوء لمصدر مستقل. لذا، فإن عدم قدرتنا على اكتشاف حقيقة ذلك بمجرد مراقبة الصور يوضح لنا مدى احتياجنا لمثل هذا المصدر المستقل، ويوضح لنا أيضًا أن ما نراه من صور بشكل مباشر قد لا يكون لرواد فضاء حقيقيين، بل مجرد تمثيل لهم. وعليه، ينطبق الأمر نفسه على عملية الإدراك. فمن وجهة نظر "ديكارت"، عندما ترى كتابًا أمامك مباشرة، فإنك تراه بالفعل ولكن بطريقة غير مباشرة. فعندما يتسبب الحلم أو آلة الواقع الافتراضي المتصلة بعقلك أو الجني الشرير في تعرضك لتلك الخبرة الحسية، فإنك لا ترى الكتاب على الإطلاق. ففي أي من هذه الحالات، ما تراه بشكل مباشر ليس الكتاب ذاته مطلقًا، وإنما ترى فقط تمثيلاً إدراكيًا له.

تُعرف وجهة النظر هذه التي تشير إلى أن كل ما نعيه وندركه بشكل مباشر ما هو إلا "حجاب الإدراك" الذي يشكل خبراتنا الواعية

باسم "الواقعية غير المباشرة" أو "الواقعية التمثيلية" أو "الواقعية السببية". وقد تم استخدام مصطلح "الواقعية" لأن وجهة النظر هذه تشير إلى وجود عالم فيزيائي بالفعل خارج عقولنا. أما وصف تلك الواقعية بأنها "غير مباشرة" أو "تمثيلية" أو "سببية"، فلأنها تشير إلى أن معرفتنا بذلك العالم تتم فقط بطريقة غير مباشرة من خلال وعينا المباشر بالتمثيلات الإدراكية التي يتسبب العالم الخارجي في تشكيلها داخلنا، وذلك من خلال تأثيره على حواسنا. وتجدر الإشارة هنا إلى أن هناك طابورًا طويلاً من الفلاسفة المشهورين، ومنهم تجريبيون مثل "جون لوك" (١٦٣٢ – ١٧٠٤) و"برتراند راسل" (١٨٧٢–١٩٧٠)، قد أيدوا وجهة نظر "ديكارت"، باستثناء تبنيه المنهج العقلاني. وقد ذكر بعضهم أمثلة أقل غرابة من الأمثلة التي عرضناها حتى الآن لإثبات وجاهة هذا الرأي.

من هذه الأمثلة، الإصابة بحالات الهلوسة، والتي يتعذر تمييزها عن الخبرات الإدراكية العادية التي تمدنا بصورة يمكن الاعتماد عليها للعالم الخارجي (وهي الخبرات التي يصفها الفلاسفة بأنها حقيقية). فوجود خنجر في يد شخص ما بفعل الهلوسة، قد يمثل موقفًا نابضًا بالحياة كما لو أنك تراه بالفعل وتشعر به. وقد لا يكون هناك أي دليل في الخبرات الحسية نفسها يشير إلى ما إذا كانت جديرة بالثقة أم لا. وهذا يدعم الفكرة التي تقول إن الشيء الذي يدركه المرء بشكل مباشر في حالة ما، يجب أن يكون هو الشيء ذاته إذا ما أدركه بشكل مباشر في حالة أخرى، وإلا سيكون هناك اختلاف في الطبيعة الجوهرية للخبرات الحسية. وفي حالة الهلوسة، من الواضح أن ما يدركه المرء بشكل مباشر لا يمكن أن يكون أحد الموجودات الفيزيائية الخارجية. بالتالي، ما يدركه بشكل مباشر في حالة الخبرة الإدراكية الحقيقية لا يمكن أيضًا أن يكون أحد الموجودات الفيزيائية الخارجية.

إذن، لا بد وأن ما يدركه المرء بشكل مباشر هو شيء آخر .. إنه تمثيل إدراكي في العقل.

هناك أيضًا علاقات سببية بين الخبرات الإدراكية للموجودات الفيزيائية والموجودات الفيزيائية نفسها. فهناك، كما أشرنا من قبل، سلسلة طويلة من الأسباب المضمنة في الخبرات الحسية، حتى في البسيطة منها، كرؤية ثمرة ليمون. فلكي تتم رؤيتها، تنعكس أطوال موجية معينة للضوء من سطح الثمرة، ثم تنتقل الفوتونات إلى شبكية العين فيتم تحفيز الخلايا العصوية والخلايا المخروطية، ثم ترسل إشارات للعصب البصري؛ مما ينشط المسارات العصبية في الدماغ والتي تتجه نحو الفص القذالي. ومع المزيد من التحفيز لذلك النشاط، تحدث الرؤية في النهاية. لذلك، كيف لا يكون إدراكك لثمرة الليمون غير مباشر مع كل هذه الخطوات الوسيطة الواقعة بين ذلك الإدراك وثمرة الليمون نفسها؟ علاوة على ذلك، فإن مثل هذه السلسلة من الأسباب تحدث على مدار فترة زمنية معينة. ففي حالة رؤية ثمرة الليمون على سبيل المثال، يصل الضوء للعينين بشكل فوري. لكن في حالة النظر إلى الشمس، فإن الضوء الذي يصل منها يستغرق ثماني دقائق كاملة للوصول للعين؛ بمعنى أن ما تراه الآن هو ما كانت عليه الشمس منذ ثماني دقائق. بالإضافة إلى ذلك، يستغرق الضوء الخارج من ألفا سنتورى (وهو أقرب نظام نجمي إلى الشمس) أكثر من أربع سنوات ليصل إلينا. بل ويستغرق الضوء الخارج من أجرام سماوية أخرى وقتًا أطول من ذلك، ففي كثير من الحالات، يستغرق الضوء وقتًا طويلاً للغاية حتى يصل إلينا، لدرجة أن الأجرام السماوية التي نراها بالليل تكون غير موجودة فعليًا في وقت رؤيتها! لذا، مرة أخرى، كيف لا يكون إدراكك لهذه الموجودات غير مباشر؟ كيف تكون مدركًا بشكل مباشر لأحد الموجودات التي قد لا تكون حتى موجودة؟

إن هـذه الاعتبـارات الخاصـة بالهلوسـة والسـببية تقـدم – فـي حـد ذاتهـا – دعمًـا قويًـا للمنظـور الواقعـي غيـر المباشـر لـلإدراك دون الحاجـة إلـى اللجـوء لأطروحـات غريبـة عـن علمـاء مهووسـين أو أرواح شـريرة. وكمـا أشـار الفيلسـوف "هـاورد روبنسـن"، تـم جمـع تلـك الاعتبـارات وعرضهـا فـي حجـة قويـة وبسـيطة يمكـن تلخيصهـا فيمـا يلـي:

١– قـد يـؤدي تحفيـز الدمـاغ، مـن الناحيـة النظريـة بشـكل اصطناعـي من أجـل إحـداث عمليـة عصبيـة مرتبطـة عـادة بخبـرة إدراكيـة حقيقيـة، إلـى الهلوسـة التـي يتعـذر تمييزهـا عـن تلـك الخبـرة الإدراكيـة.

٢– إذا كانـت الأسـباب الفوريـة لتلـك الخبـرات الإدراكيـة الحقيقيـة ومـا يناظرهـا مـن خبـرات تتعلـق بالهلوسـة مـن النـوع نفسـه، فـإن النتائـج لا بـد وأن تكـون مـن النـوع نفسـه أيضًـا.

٣– فـي حالـة الهلوسـة، لا تكـون النتيجـة عبـارة عـن إدراك مباشـر لأي مـن الموجـودات الفيزيائيـة الخارجيـة، لكنهـا تكـون عبـارة عـن تمثيـل إدراكـي عقلـي ذاتـي لهـذا العنصـر الخارجـي.

٤– لـذا، فـي حالـة الخبـرات الإدراكيـة الحقيقيـة أيضًـا، مـا يدركـه المـرء بشـكل مباشـر لا بـد وأن يكـون تمثيـلاً إدراكيًـا ذاتيًـا.

وهـذا لا يعنـي إنـكار أنـك فـي الخبـرات الإدراكيـة الحقيقيـة تـدرك بالفعل موجـودات فيزيائيـة خارجيـة موضوعيـة موجـودة بشـكل مسـتقل، بـل يعنـي أنـك تدركهـا بطريقـة غيـر مباشـرة، مـن خـلال إدراكـك المباشـر لشـيء مـا ذاتـي وعقلـي. فأنـت بالفعـل تـرى ثمـرة الليمـون، لكـن فقـط علـى شاشـة التلفزيـون الخاصـة بعقلـك، تمامًـا كمـا تـرى رواد الفضـاء، لكـن فقـط علـى شاشـة التلفزيـون الموجـود بغرفـة المعيشـة.

مذهب الشكية

حتى إذا كانت تلك الحجة صحيحة – وهي مثيرة للجدل للغاية – فإنها تشير فحسب إلى أننا "قد نكون" على صواب في تفكيرنا بأن العالم المادي الخارجي من طاولات ومقاعد وأناس آخرين وما إلى ذلك هو عالم موجود بالفعل، لكنها لا تؤكد بشكل قاطع أننا على صواب. بمعنى آخر، تشير تلك الحجة إلى أن عدم إدراكنا لهذا العالم بصفة مباشرة لا يستلزم أننا لا ندركه تمامًا أو أنه ليس حقيقيًا. لكن ذلك لا يثبت أيضًا أننا ندركه، حتى ولو بشكل غير مباشر. لذا، فإننا لم نجب بعد بشكل فعلي عن هذا التساؤل: كيف لأي شخص بدأ من حيث بدأ "ديكارت" أن يذهب بتفكيره لأبعد من ذلك، بحيث يصل للمعرفة الحقيقية لوجود العالم خارج العقل؟ وهذا يؤدي بنا إلى الدافع الذي بسببه يحاول الكثير من الفلاسفة تجنب الواقعية غير المباشرة، ويختارون بدلاً منها الواقعية المباشرة التي تقول إننا نمتلك اتصالاً إدراكيًا مع العالم المادي بلا أي وسيط أو مؤثر خارجي. إذ يُنظر إلى الواقعية غير المباشرة بشكل واسع على أنها تمثل مصدر تهديد لنا من قبل مذهب الشكية تجاه العالم الخارجي. فإذا كان إدراكنا المباشر للعالم ما هو إلا تمثيلات إدراكية له، فيبدو أننا لن نستطيع على الإطلاق امتلاك أي أسباب منطقية نبني عليها إيماننا بأن هناك عالمًا حقيقيًا مكونًا من موجودات فيزيائية خارج إطار تلك التمثيلات. فأحد الانتقادات الموجهة للنزعة الواقعية غير المباشرة أنها تفصلنا عن الواقع الخارجي الذي لن نستطيع التواصل معه مرة أخرى إذا انسقنا وراء تلك النزعة، وسيفتح ذلك بابًا للشك لن يغلق أبدًا. ويمثل ذلك سببًا وجيهًا لمحاولة إيجاد تحليل بديل للإدراك لا يؤدي إلى تلك التداعيات الشكية.

لكن ربما لا يكون هناك مثل هذا التحليل البديل. فكما أشار العالم "مايكل لوكوود"، من الخطأ النظر للخطر الذي يتهددنا من قبل النزعة

الشكية على أنه مرتبط فقط بالواقعية غير المباشرة. إن المشكلة الشكية تنبع من حقيقة أنه من الممكن من الناحية المنطقية أن تكون خبراتك الحسية مثلما هي عليه الآن. فأنت تظن أنك تقرأ الكتاب الذي في يديك، لكنك لا تقرؤه فعليًا على الإطلاق، بل إنك تحلم أو تهلوس أو يتم خداعك وتضليلك من قبل روح شريرة أو مجموعة من العلماء المهووسين الذين يصورون لك أنك تقرؤه. وهذه الحقيقة قائمة بغض النظر عما إذا كانت الواقعية غير المباشرة صحيحة أم الواقعية المباشرة هي التي كذلك. فحتى لو جعلنا إدراكنا للموجودات المادية في إطار الإدراك الحقيقي مباشرًا بقدر ما نتمنى، سيظل هناك سؤال بلا إجابة يطرح نفسه، ألا وهو: في حالة اعتقادك أنك تمتلك إدراكًا حقيقيًا، هل تمتلك بالفعل ذلك الإدراك الحقيقي أم إنك تعتقد ذلك فحسب؟ وعليه، نظرًا لأن الحقائق المتعلقة بالهلوسة والوسيط السببي بين خبراتنا والعالم والمتعلقة كذلك باعتماد خبراتنا الإدراكية على الأحداث التي تقع في الدماغ هي حقائق لا يمكن إنكارها، فإن النزوع الشكي يصبح ممكنًا، سواء أكانت تلك الحقائق تدعم الواقعية غير المباشرة أم لا. لذا، يبدو أن الطرح الذي يشير إلى أن الواقعية غير المباشرة يجب أن تُرفض لأنها تؤدي بنا إلى مشكلة شكية ليس ذا جدوى؛ لأن تلك المشكلة ستلازمنا أيًا كان الموقف الذي سنتخذه تجاهها. فتلك المشكلة لا ترتبط بأصحاب المنهج الواقعي غير المباشر، كما أنها لا ترتبط كذلك بأصحاب المناهج الأخرى.

في واقع الأمر، ربما تتمتع حتى الواقعية غير المباشرة بميزة تتفوق بها على الواقعية المباشرة، وذلك فيما يتعلق بالنزعة الشكية. وتتمثل تلك الميزة في أنها تفسر بشكل أفضل سبب وجود مشكلة شكية في الأساس. فإذا كان ما ندركه بطريقة مباشرة مجرد تمثيلات إدراكية خاصة بنا، فسيكون من المفهوم أننا في بعض الأحيان نعتقد أن هناك

موجودات خارجية مناظرة لتلك التمثيلات، بينما هي غير موجودة. إذن، تصبح حقيقة الهلوسة وطبيعتها وما شابهها أشياء جلية. لكن إذا كنا عادة ندرك الموجودات الخارجية بطريقة مباشرة، فسيكون من المحير تفسير لمَ يجب علينا في بعض الأحيان أن نمتلك خبرات حسية تشبه الخبرات الحقيقية تمامًا، ولكن في تلك الخبرات لا ندرك أي موجودات خارجية على الإطلاق، وسيكون من المحير أيضًا تفسير لمَ تكون تلك الخبرات غير الحقيقية مشابهة إلى حد كبير لنظيراتها من الخبرات الحقيقية. من أجل هذه الأسباب، ربما تمتلك الواقعية غير المباشرة قوة تفسيرية أكبر من الواقعية المباشرة.

إن الدفاع عن الواقعية غير المباشرة ضد تهمة كونها المصدر الرئيسي للتهديد الذي نتعرض له من قبل مذهب الشكية لم يُجب حتى الآن على التساؤل الأساسي المتمثل في: هل هناك وسيلة للرد على النزعة الشكية وتبرير اعتقادنا بوجود فعلي لعالم خارجي وراء خبراتنا الحسية؟ رد "ديكارت" على النزعة الشكية باللجوء لفكرة وجود إله. فمن وجهة نظر "ديكارت"، تكمن تلك الفكرة داخل عقل المرء، سواء أكان عقله على اتصال بواقع فيزيائي خارجي أم لا. فقد أيد "ديكارت" وجهة النظر التي ترى أن وجود الإله يمكن إثباته عن طريق العديد من الحجج الإيمانية التقليدية. وعندما تثبت أن الإله موجود، فهذا يعني إثبات أن ذاتًا تامة الكمال والصلاح موجودة. وعلى الرغم من أن الإله يسمح بأن نخطئ من وقت لآخر (لكي نتعلم من أخطائنا) فإنه لا يسمح بأن نكون مخطئين دومًا؛ لأن ذلك سيكون مناقضًا لذاته الكاملة الصالحة. وهذا يستتبع ألا يسمح الإله بأن يعيش الإنسان حلمًا لا ينتهي أو أن تضلله روح شريرة وما إلى ذلك. لهذا، إذا كانت حواس الإنسان تدفعه للاعتقاد بوجود عالم فيزيائي خارجي، فيجب أن يكون هذا العالم موجودًا بالفعل.

إن التعامل بإنصاف مع حجة "ديكارت" يستلزم تقييمًا دقيقًا فيما يتعلق بوجود إله. غير أن هذا يتطلب كتابًا كاملاً لتناول ذلك الموضوع فحسب. بالإضافة إلى ذلك، من الواضح أن الرد على النزعة الشكية سيكون مُرضيًا بشكل أكبر من الناحية الفلسفية عند عدم الاضطرار إلى اللجوء لفكرة وجود إله؛ وذلك لتجنب الخوض في إشكالية لا يقل حجم الجدل بشأنها عن الجدل بشأن مذهب الشكية أو مذهب الواقعية غير المباشرة. فمن وجهة نظر العديد من الفلاسفة، يمكننا الرد على المذهب الشكي بالإشارة إلى أن الاعتقاد المسلَّم به الخاص بأن هناك موجودات خارجية مناظرة لخبراتنا الإدراكية هو نوع من الفرضيات شبه العلمية الذي يمثل التفسير الأفضل لتلك الخبرات، وهو التفسير الذي يتم تأكيده باستمرار عن طريق التنبؤات الناجحة التي نصوغها على أساسه. وكما أشار "لوكوود"، تتماثل هذه الطريقة في الدفاع تمامًا مع تبرير العالِم لفرضياته عن وجود كائنات دقيقة غير مرئية مثل الإلكترونات. فإذا كان اعتقادنا بوجود إلكترونات يمكن تبريره من الناحية العقلية لكون وجودها مفترضًا من قبل نظرية علمية مثبتة بقوة، إذن فمن الممكن أيضًا تبرير اعتقادنا بشأن وجود موجودات فيزيائية خارجية، على الرغم من حقيقة أن تلك الموجودات غير مرئية بشكل مباشر.

للرد على هذا الرأي، يجب أن نذكر أولاً أن هناك مبدأً معروفًا في مجال التفسير العلمي يطلق عليه اسم "موس أوكام"، والذي يشير إلى أن الفرضيات البسيطة والقليلة العدد تُفضل على الفرضيات المعقدة بلا داعٍ؛ لأن الفرضيات البسيطة ستؤدي إلى ألغاز أقل، وبالتالي تسمح لنا بالاقتراب قدر المستطاع من الدليل على صحة هذه الفرضية من عدمه. على سبيل المثال، إذا استطعنا أن نفسر التأرجح البسيط الملاحظ في نجم بعيد بافتراض وجود كوكب متوسط الحجم يدور حوله، فلا

يجب علينا أن نفترض بدلاً من ذلك وجود سبعة كواكب صغيرة تقترب مداراتها من بعضها البعض (فمن شأن ذلك أن يفتح الباب لأسئلة لا تنتهي، ومنها: ما السبب في أن نفترض أنها سبعة كواكب وليست ستة أو ثمانية؟ كيف ترتبط مدارات هذه الكواكب ببعضها البعض بدقة؟ كيف تستطيع تلك الكواكب تجنب التصادم مع جسم أكبر؟ ربما هناك طرق للإجابة عن تلك الأسئلة، لكن مع الوضع في الاعتبار أنه لا حاجة لنا إلى اللجوء لمثل هذه الفرضية لتفسير سبب تأرجح النجم وأن نظرية وجود سبعة كواكب ستثير في حد ذاتها أسئلة تنحرف بنا بعيدًا عن الدليل المتاح ... فلِمَ نزعج أنفسنا بها؟). وبناء على ذلك، يمكن الرد على اقتراح "لوكوود" بأنه يخرق مبدأ "موس أوكام"؛ لأن مؤيدي مذهب الشكية قد يشيرون إلى أن فرضية "الروح الشريرة" أبسط من الاعتقاد المسلم به بوجود عالم فيزيائي خارجي لا نراه بشكل مباشر كالاعتقاد في وجود إلكترونات دقيقة لا نراها، وبالتالي فهي أفضل مما اقترحه "لوكوود". أي أنه خلافًا لوجهة النظر المسلَّم بها التي تفترض وجود أعداد هائلة ومتنوعة من الموجودات الفيزيائية الخارجية التي تحكمها قوانين معقدة، تفترض فرضية "الروح الشريرة" وجود كائن واحد فقط وهو الجني نفسه والذي يعمل وفقًا لمبدأ بسيط، ألا وهو الرغبة في التضليل.

لكن على الجانب الآخر، أشار العالم الفيزيائي "ديفيد دويتش" إلى أن الفرضيات ذات النزعة الشكية كسيناريوهات وجود "الدماغ في وعاء" أو وجود "الروح الشريرة" تعتبر أكثر تعقيدًا من الاعتقاد المسلَّم به المتمثل في وجود عالم فيزيائي خارجي وليس العكس؛ نظرًا لأن مثل هذه السيناريوهات معتمدة على ذلك الاعتقاد المسلم به. فلكي نضع حتى الفرضية الخاصة بوجود روح شريرة خادعة، يتعين علينا أولاً أن نضع فرضية خاصة بوجود عالم مسلم به مكون من موجودات

فيزيائية خارجية تُحكم بقوانين علمية، ثم بعد ذلك نتخيل أن الجني الشرير يقوم بخداعنا وتضليلنا؛ لنعتقد أن هذه الفرضية صحيحة. وهذا يستلزم أن يكون ذلك الجني متسمًا بدرجة عالية من التعقيد تكفي للقيام بذلك بشكل ناجح؛ مما يعني افتراض أنه معقد بدرجة كافية للتفاعل معنا بطريقة تتوازى تمامًا مع الطريقة التي يتفاعل بها العالم المكون من موجودات فيزيائية خارجية. وهذا يعني أن تلك الروح الشريرة في حد ذاتها لا بد وأن تكون على الأقل متسمة بالدرجة نفسها من التعقيد التي يتسم بها عالم الموجودات الفيزيائية. بل في الواقع هذا يعني أن هذه الروح الشريرة لا بد وأن تكون أكثر تعقيدًا من ذلك العالم الخارجي؛ لأنها لن تقوم بمحاكاة ذلك العالم الخارجي فحسب، بل ستكون أيضًا مدركة بشكل واعٍ لما تفعله (في حين أن العالم الخارجي لا يتمتع بذلك الإدراك). وبالتالي، فإن تلك الروح الشريرة كائن مفكر. وهذا يثير مزيدًا من التساؤلات عن الدوافع التي تحركها وأسبابها وما إلى ذلك، في حين أن تلك التساؤلات لن تثار إذا أخذنا بالاعتقاد المسلم به بشأن وجود عالم خارجي. لذلك، فإن فرضية الروح الشريرة في واقع الأمر ليست أبسط من ذلك الاعتقاد. وبالتالي، فإن مبدأ "موس أوكام" يفرض علينا وجوب رفض مثل هذه الفرضية.

إشكالية الظاهر والواقع ... والعقل والمادة

إذا كان كل ذلك صحيحًا، إذن فمن الممكن معرفة أن العالم الفيزيائي الواقع خارج عقل الإنسان موجود بالفعل، برغم الحجج المطروحة بشأن الأحلام والأرواح الشريرة ووضع الدماغ في وعاء والهلوسة. مع ذلك، وكما رأينا، فإن التفكير في تلك الحجج يشير ضمنيًا إلى وجود فجوة بين خبراتنا الحسية للعالم الفيزيائي وذلك العالم الفيزيائي نفسه. بعبارة أخرى، بين الظاهر والواقع ... بين العقل والعالم. تلك الفجوة يمكن تقليصها، ولكن وجود مثل هذه

الفجوة له تداعيات فلسفية. وقد تطرقنا لبعض النتائج المعرفية أو الإبستمولوجية، وسننتقل الآن إلى التداعيات الميتافيزيقية المحتملة لتلك الفجوة، وهي التداعيات التي تعد أكثر صلة بفلسفة العقل. فهل الفجوة بين العالم والعقل عبارة عن فجوة في المعرفة التي يملكها العقل بشأن العالم الفيزيائي فحسب، بحيث يكون العقل جزءًا من هذا العالم، وهو الجزء الذي نطلق عليه اسم "الدماغ"؟ أم إن العقل والعالم الفيزيائي عنصران مختلفان جوهريًا عن بعضهما البعض، بحيث يكون العقل عبارة عن كيان لا مادي ولا فيزيائي؛ أي عبارة عن روح موجودة بالإضافة إلى الدماغ؟

إن المناقشة حتى الآن تؤدي بشكل طبيعي إلى بعض التأملات الفكرية. أمعن التفكير في بعض سمات عقلك وهو يفكر في التساؤلات التي طرحناها في هذا الفصل. فبينما تفكر فيما إذا كان هذا الكتاب الذي تقرؤه حقيقيًا أم لا، تلاحظ أنه يبدو بالتأكيد حقيقيًا، تحديدًا بسبب الخبرات الحسية التي لديك بشأنه؛ كرؤية ألوان غلافه والكلمات على صفحاته ولمسك لأوراقه واستنشاقك لرائحة المواد الكيميائية في الحبر والورق وما إلى ذلك. وتلك الجوانب الشعورية المتعلقة بالأشياء – أي طريقة النظر إليها والاستماع لها ولمسها واستنشاقها وتذوقها – يطلق عليها الفلاسفة اسم "الكيفيات". ويبدو أنها سمات ترتبط بالعقل فقط. فقد يسجل الترموستات معلومات تشير إلى أن الغرفة قد انخفضت درجة حرارتها، فيعطي إشارة لنظام التدفئة ليبدأ في العمل. لكن بالتأكيد هذه الآلة المركبة من معدن وبلاستيك وأسلاك لا تشعر بالبرد بالطريقة نفسها التي تشعر أنت بها. بالإضافة إلى ذلك، فإن هذه الكيفيات – والتي يقصد بها الجوانب الذاتية للخبرة الواعية تجاه الصور المرئية والأصوات المسموعة والمذاقات والروائح والأشياء الملموسة وغير ذلك مما تتعرض له الآن – لا تشكل مزيجًا فوضويًا متدافعًا من عقلك دون اتساق أو سبب، ولكنها تشكل صورة مترابطة

ومتحدة للعالم، وهي الصورة التي تدركها بوعي كصورة للعالم. علاوة على ذلك، يمكنك أن تفكر بشكل عقلاني بشأن تلك الصورة وتتساءل عما إذا كانت تماثل الواقع الخارجي أم لا. وتلك الأفكار، بالإضافة إلى الصورة ذاتها، تكون ذات معنى أو مغزى؛ حيث تعكس وجودية العالم بطريقة ما. فهي تتضمن ما أسماه الفلاسفة "القصدية"، وهي خاصية التوجه لشيء ما، مثلما تعني أو تمثل صور القطط أو كلمة "قطة" – على سبيل المثال – القطط، ولا تكون مجرد نقوش مصنوعة من الحبر أو رسومات لا معنى لها.

إن سمات العقل – المتمثلة في "الكيفيات"، والإدراك الواعي الذي تكون الكيفيات جزءًا منه، والتفكير العقلاني، والقصدية التي يُظهرها ذلك التفكير العقلاني – تشكل معًا المجال المعرفي للذات المفكرة، والتي عرض "ديكارت" صورة عامة لها من خلال التجارب الفكرية الغريبة التي بدأنا بها هذا الفصل. كما قدم شكلاً ظاهريًا معينًا للواقع الكائن خارج هذه الذات، ويعكس هذا الشكل الظاهر وجهة نظر معينة عن ذلك الواقع، وهي وجهة نظر الأنا أو الذات التي تتساءل عن العالم الخارجي: هل العالم موجود بالفعل أم لا؟ وكيف يبدو؟ وما علاقة الذات به؟ ويبدو أن المجال المعرفي للذات مختلف تمامًا عن الواقع الخارجي نفسه. فالعالم الفيزيائي الذي كشف العلم الحديث النقاب عنه عبارة عن واقع موضوعي مستقل عن العقل وخالٍ من أية وجهة نظر شخصية؛ إذ ينظر إليه من منظور موضوعي وليس ذاتيًا. فطبقًا لما يشير إليه العلم، فإنه عالم مكون من جسيمات دقيقة أساسية لا تمتلك أيًا من السمات التي نتعرض لها في خبراتنا الحسية؛ فلا لون لها ولا رائحة ولا طعم. لذا، من الأفضل استخدام اللغة الرياضية البحتة الخاصة بالفيزياء لوصفها. وبالتالي، فإن ما ينطبق على أي جزء من العالم الفيزيائي ينطبق أيضًا على أجسامنا وأدمغتنا. غير أن هذا

يطرح التساؤلات التالية: كيف للجسد والدماغ أن يحلا محل الوعي والتفكير العقلاني اللذين نعرف العالم الفيزيائي من خلالهما؟ وكيف يمكن لأي شيء مادي - بما في ذلك المادة الرمادية الإسفنجية التي تشكل دماغك، والتي تبدو فيزيائية بشكل بحت مثلها في ذلك مثل الترموستات - أن يشعر بملمس الأشياء أو رائحتها أو مذاقها أو الكيفيات بصفة عامة؟ وكيف يكون ذلك الشيء المادي واعيًا ومدركًا لذاته وما يحيط به؟ وكيف يمكن أن يفكر بعقلانية في نفسه وفيما يحيط به، أو أن يكون له قصدية؟ لكن مع ذلك، لا يتضمن وجود الترموستات سوى تمرير التيار الكهربائي عبر الأسلاك مع حركة الإبرة عبر السطح وما إلى ذلك؛ فلا يوجد وعي ولا تفكير عقلاني ذو مغزى، بل توجد عمليات ميكانيكية بحتة فقط. فما الاختلاف بين ذلك وبين الإشارات الكهروكيميائية المرسلة عبر الخلايا العصبية للدماغ؟ وكيف تعتبر هذه الإشارات المرسلة أكثر وعيًا ومغزى من التيار الكهربائي المار عبر أسلاك الترموستات؟

على الرغم من صعوبة استيعاب أن يكون العقل شيء مادي خالص، فإن العلم الحديث يشير ضمنيًا إلى أنه كذلك؛ حيث يفسر كل جانب من جوانب حياتنا العقلية من خلال عمليات كهروكيميائية تحدث في الدماغ والجهاز العصبي المركزي. إن تسوية الجدل القائم بين ما يبدو عليه العقل ورأي العلم الحديث عن ماهيته - أو ما يدّعي البعض أنه رأي العلم الحديث - تشكل الإشكالية المشهورة للعلاقة بين العقل والجسد، والتي ترتبط بها بطريقة ما أو بأخرى معظم قضايا وموضوعات فلسفة العقل؛ كتحديد ما إذا كان الشكل الظاهر يناظر الواقع (وفي تلك الحالة لا بد من تحديد ما إذا كان العقل شيئًا لاماديًا كما يبدو أم لا) أم إن هذا الشكل الظاهر مضلل كالهلوسة التي تصيب الإنسان بفعل الروح الشريرة التي أشار إليها "ديكارت". لكن إذا كان إعلان

"ديكارت" عن وجود فجوة بين الشكل الظاهر للعالم وواقع ذلك العالم قد أدى بنا إلى إشكالية العلاقة بين العقل والجسد، فقد قدم لنا حلاً ممكنًا لتلك المعضلة، وهو ما سيكون موضوع الفصل التالي.

الفصل الثاني
الثنائية

قد يُنظر إلى سيناريوهي "ديكارت" المتعلقين بدخول المرء في حلم طويل أو خضوعه لسيطرة روح شريرة على أنهما غريبان ويتعارضان مع المنطق، إلا أن تمييز "ديكارت" بين الشكل الظاهر للعالم والواقع الكامن وراء هذا الشكل الظاهر - أو بين العقل والمادة - يعد متوائمًا مع المنطق. في الحقيقة، إذا كان انتهاج "ديكارت" لمذهب الواقعية غير المباشرة في نظرته للإدراك يعد أمرًا مناقضًا للتفكير المعتاد، فإن ادعاءه بأن هناك اختلافًا حقيقيًا بين العقل والجسد بحيث يتمايزان عن بعضهما البعض تمامًا يعد متوائمًا مع التفكير المعتاد. فنحن نميز بشكل تلقائي بين العقل والجسد في السياقات العادية كما يحدث عادة في السياقات الفلسفية، وبطريقة تشير إلى أن الاختلاف بينهما أكثر عمقًا من مجرد الاختلاف بين جزء وكل. فنحن لا نميز بين "العقل والجسد" بالطريقة نفسها التي نميز بها بين "اليد والجسد" أو حتى بين "الدماغ والجسد". علاوة على ذلك، يتضمن المحتوى الميتافيزيقي لكل الأديان عبر التاريخ فكرة تشير إلى أن الإنسان لديه روح، وينظر إليها باعتبارها مركز حياتنا العقلية وأنها كيان روحاني - وليس ماديًا - مقاوم لفناء الجسد.

فالمراد من موقف "ديكارت" تجاه التمييز بين العقل والجسد تفسير وجهة النظر البديهية هذه عن طبيعة الإنسان وتنظيم منهجيتها من الناحية العقلانية. وذلك الموقف يطلق عليه اسم "الثنائية الديكارتية"، بالرغم من أن بعض التصورات التي طرحها "ديكارت" تعود إلى الفكر

الفلسفي في عهد "أفلاطون" على الأقل. من وجهة نظر "ديكارت"، يرجع السبب في أن يبدو العقل والجسد مختلفين على النحو الذي قد عرضناه في الفصل السابق إلى كونهما مختلفين بالفعل وبشكل جوهري. فالجسد بطبيعته – تمامًا مثل أي عنصر مادي آخر – يتسم بالامتداد؛ فهو يمتد في المكان، ويعرف ببعض الخواص كالطول والعمق والارتفاع والحجم والحركة والموضع المكاني. ومثل غيره من العناصر الأخرى المادية أو الممتدة، فإنه يتكون من أجزاء مادية بحتة كالجزيئات والذرات والدقائق المكونة للذرات، كما تحكمه بشكل كلي العمليات السببية الواردة في قوانين الفيزياء. إن أفضل طريقة للتفكير في الجسد والعالم الفيزيائي الواسع الذي هو جزء منه أن تطبق نموذج الآلة عليهما. وذلك حيث تتم عملياتهما بطريقة ميكانيكية مؤتمتة مثل تلك العمليات التي تتم في الساعة مثلاً، وعناصرهما مادية وخالية من أية قدرة على التفكير مثلها في ذلك مثل عناصر الساعة كالتروس والزنبرك الرئيسي. أما العقل، فعلى النقيض من ذلك؛ حيث إنه كيان مفكر بالأساس، وهو بلا شكل أو حجم أو موضع مكاني أو أية خواص مادية أخرى، ويحكمه المنطق وليس السببية الميكانيكية. وعلى الرغم من أن العقل مختلف تمامًا عن الجسد البشري المرتبط به كاختلافه عن العالم المادي بصفة عامة، فإن العقل يتفاعل مع الجسد؛ حيث تؤدي التغيرات التي تحدث في الجسد إلى تغيرات في العقل (فعندما تكتشف الأعضاء الحسية للجسد وجود هامبورجر بالقرب منها، يصدر في العقل الإحساس بالجوع والعزم على تناوله). وبالعكس، عندما تحدث تغيرات في العقل، يؤدي ذلك إلى وقوع تغيرات في الجسد (وذلك عندما يتسبب عزم العقل على تناول الهامبورجر في تحرك الجسد للبدء في تناوله).

لذلك، فثمة منطق واضح انتهجه "ديكارت" للتفريق بين العقل والجسد باعتبارهما جوهرين مختلفين - والجوهر شيء قائم بذاته، وهو عكس الخاصية (كالاحمرار أو الطول أو الوزن) التي لا يمكن أن توجد بعيدًا عن الجوهر الذي يتسم بها. لذلك، توصف وجهة نظره عادة باسم "ثنائية الجوهر". وقد تم تأويل وجهة نظره بشكل واسع النطاق على أن الجوهر غير الفيزيائي للعقل يمثل ماهية الإنسان بشكل جوهري، أما الجسد فهو مجرد شيء زائد، لا تتعدى أهميته بالنسبة للمرء أهمية الملابس التي يرتديها. وطبقًا لهذا التأويل، تصبح كينونتك الحقيقية شيئًا خارج العالم المادي تمامًا، ويسكن جسدك الجوهر اللامادي أو الروح بشكل مؤقت مثل "الشبح في الآلة"، وذلك وفقًا لوصف "جيلبرت رايل" (١٩٠٠-١٩٧٦)، وهو الوصف الشهير الذي استخدمه بشكل ساخر منتقدًا فيه فكرة "ديكارت". لكن ذلك التأويل، مع أنه شائع، يعد تشويهًا مغالى فيه. في واقع الأمر، لقد رأى "ديكارت" أن التفاعل بين العقل والجسد متداخل للغاية، لدرجة أن الاثنين يكونان معًا جوهرًا ثالثًا فريدًا متسمًا بخواص مميزة كالشكل والحجم وما إلى ذلك من الخواص التي يتسم بها الجسد، وكالنشاط الفكري الخالص الذي يتسم به العقل. إن الشعور - كالألم والغضب والجوع والعطش - سمة منسوبة فقط لذلك الجوهر المتمخض عن تفاعل العقل والجسد معًا. ويعد ذلك الجوهر المركب هو ما يميز الإنسان وليس العقل فحسب.

مع ذلك، برغم هذا الارتباط الوثيق بالجسد، يظل العقل - من وجهة نظر "ديكارت" - مختلفًا عن ذلك الجسد. وهذا يعني أنه مختلف أيضًا عن الدماغ، الذي لا يعد سوى عنصر مادي ممتد مثله مثل باقي الجسد. لكن ألا يناقض "ديكارت" أفكارنا البديهية المسلَّم بها؟! ألا نستخدم مصطلحي العقل والدماغ بشكل تبادلي، وبالتالي نعتبرهما شيئًا واحدًا، وفي تلك الحالة يعد العقل جزءًا حقيقيًا من الجسد؟!

حجة التفاح والبرتقال

لا شك أن كلمتي العقل والدماغ تستخدمان عادة بشكل تبادلي، لكن ذلك لا يثبت أي شيء. فبالتأكيد، لا تشير الكلمتان للمعنى ذاته. ففي عهد "أرسطو"، عرف الناس بعض المعلومات عن الدماغ، لكنهم لم يعتقدوا أن له أية علاقة بالتفكير أو الفهم أو العقل بصفة عامة؛ فقد كانوا يعتقدون أن وظيفته تقتصر على خفض درجة حرارة الجسم. أما حاليًا، فالسبب الوحيد الذي يجعلنا نستخدم الكلمتين بالتبادل هو أننا نعلم بوجود علاقة جوهرية بين الدماغ والعقل؛ فنحن ننتقل في الحديث بينهما ببساطة (ومن وجهة النظر الفلسفية، بتهاون). وقد كان "ديكارت" نفسه مدركًا تمامًا للعلاقة بينهما، ومع ذلك اعتبر الدماغ والعقل عنصرين مختلفين عن بعضهما البعض. فالدماغ من وجهة نظره الوسيلة التي من خلالها يتفاعل العقل مع الجسد، لكن مع الوضع في الاعتبار أنه مختلف عنه؛ فهو أشبه بالسلك الذي يربط جهاز التلفزيون بشركة الكبل، والذي يختلف تمامًا عن جهاز التلفزيون نفسه.

لكن لماذا اعتبرهما "ديكارت" مختلفين؟ لِمَ لم يستنتج من ذلك الترابط الوثيق الذي بينهما أنهما شيء واحد؟

للإجابة عن هذا السؤال، دعونا نطرح السؤال التالي: لماذا نعتقد أن التفاح مختلف عن البرتقال؟ بالطبع، ستتمثل الإجابة في أنهما مختلفان بشكل واضح. فالبرتقال ذو لون برتقالي وشكل دائري وطعم مميز، وهو مختلف تمامًا عن التفاح الذي منه الأحمر والأصفر والأخضر وليس تام الاستدارة. فأي شخص يرى هذين النوعين من الفاكهة يدرك أنهما مختلفان. فليس هناك حاجة لجدل وهمي لإثبات ذلك. وينطبق الأمر نفسه على التمايز بين العقل والجسد أو العقل والدماغ من وجهة نظر "ديكارت". فالاختلاف بينهما واضح ومميز كالاختلاف بين التفاح والبرتقال ولا يحتاج إلى تفسير فلسفي معقد.

كما علمنا من الفيزياء الحديثة، فإن الشيء المادي ليس سوى مجموعة من الجسيمات الأولية، بما في ذلك - على سبيل المثال - الهامبورجر الذي يسيل لعابك وتضطرب معدتك من الجوع بفعل شكله ورائحته، وتشعرك نكهته وطعمه عند تناوله بالشبع والرضا. غير أن تلك الجسيمات التي يتكون منها الهامبورجر لا تتسم بأي من هذه السمات؛ فليس لها لون ولا رائحة ولا نكهة ولا طعم. كما أنها لا تتسم بالصلابة التي يتسم بها الهامبورجر والتي تشعر بها عند مسكك إياه بين يديك؛ فالمساحة الواقعة بين الجسيمات أكبر من المساحة التي تشغلها الجسيمات نفسها، وبذلك يكون الهامبورجر معظمه فراغ. فكل ما يحدث أن الجسيمات المكونة للهامبورجر ترتب بدقة، لدرجة أنها تؤثر على حواسك بطريقة تشعرك أنها مادة صلبة ذات طعم ورائحة ونكهة. لكنها في حقيقة الأمر لا تتسم بأي من هذه الصفات، وكذلك أي عنصر مادي، بما في ذلك الدماغ الذي يتكون من مجموعة من الجسيمات الفيزيائية مثله في ذلك مثل الهامبورجر. فتلك السمات تكون كامنة بطريقة ما في عقلك وفي خبراتك الحسية الخاصة بالهامبورجر. وبناء على ذلك، توصل الثنائيون إلى أن العقل مختلف تمام الاختلاف عن الدماغ؛ لما يتمتع به من خصائص لا يملكها الدماغ.

عليك أن تمعن التفكير أكثر في طبيعة الخبرات الحسية التي تمر بها بصفة عامة، وفي طبيعة الجوانب الشعورية أو "الكيفيات" المتعلقة بها بصفة خاصة. على سبيل المثال، عندما تصاب يد صديقك "فريد" بسبب غلق باب السيارة عليها، فلن يكون لديك أدنى شك في أنه يشعر بالألم. لكن ذلك ليس لأنك تدرك الألم نفسه أو تراه؛ فأنت لا تستطيع أن تنظر داخل الجرح وترى الألم كما ترى الإصابة. بل أنت فقط تلاحظ السلوك الذي يوحي بذلك الألم كالصراخ والبكاء والتلوي، فضلاً عن الضرر الذي لحق بالمنطقة المصابة في جسد "فريد" كوجود تهتك

في الجلد أو كسر في العظم أو دماء وما إلى ذلك. وإذا استطعت أن تحصل على جهاز ما مثل جهاز "التصوير بالرنين المغناطيسي"، فقد تكون قادرًا على رؤية التداعيات الأخرى التي حدثت في الجهاز العصبي المركزي لـ "فريد". كل هذه الأمور يمكنك إدراكها بشكل مباشر كما يدركها "فريد". لكن إحساس "فريد" بالألم هو الشيء الوحيد الذي يدركه "فريد" وحده بشكل مباشر من داخله. أما كونك تعلم أن هناك ألمًا، فهذا يعود لاستنتاجك ذلك بسبب تجربتك أنت الشخصية عندما أصيبت يدك بفعل غلق الباب بشدة عليها سابقًا؛ فلا بد إذن أن يكون "فريد" متألمًا. لكن ربما يكون "فريد" لا يشعر بأي ألم. فقد يكون شخصية فكاهية وادعى شعوره بالألم كنوع من الدعابة. وبالتالي، فإن الألم في حد ذاته، عند فصله عن الأسباب والنتائج والضرر البدني المرتبط به، لا يمكن أن يدركه أحد بشكل مباشر سوى الشخص الذي يشعر به.

ما يتعلق بالألم يتعلق أيضًا بالخبرات الحسية الأخرى. فإذا سلط أحدهم ضوء الكاميرا على وجهك ليلتقط لك صورة، فإن الآخرين قد يرونك وأنت تغمض عينيك وترفع يديك كرد فعل تلقائي لضوء الكاميرا الذي وُجه إليك، لكنهم لا يرون ولا يستطيعون رؤية ما يشغل مجالك البصري لعدة ثوانٍ معدودة من التقاط الصورة بعد إثارة الشبكية بضوء الكاميرا، وهو ما يطلق عليه "الصورة التلوية". فإذا كونت صورة عقلية لبرج "إيفل"، على سبيل المثال، أو فكرت في أغنيتك المفضلة، فالآخرون لن يستطيعوا على الإطلاق رؤية تلك الصورة أو سماع هذه الأغنية مهما اقتربت أعينهم وآذانهم من جمجمتك. حتى إذا تم إجراء عملية جراحية في دماغك، فلن يتمكنوا من التوصل إلى أي شيء. فلن يجدوا مثلاً صورة لبرج "إيفل" مطبوعة على المادة الرمادية بالدماغ، أو يسمعوا صوتًا قادمًا من الوطاء. كذلك، لا يستطيع الآخرون بشكل مباشر إدراك

ما تشعر به عندما تأكل الهامبورجر. فإن خبراتك الحسية لطعم ورائحة ومذاق وشكل أي شيء لن يطّلع عليها أحد إلا أنت. فالآخرون قد يكون لهم خبرات حسية مشابهة إذا تناولوا الهامبورجر، ولكن في النهاية ستكون خبراتهم خاصة بهم هم وليس أنت.

إن الشعور بالألم وشكل الصورة التلوية التي تلي ضوء الكاميرا ومذاق الهامبورجر وما إلى ذلك - وهي الجوانب الشعورية الخاصة بخبراتك الحسية التي أطلقنا عليها اسم "الكيفيات" - كل هذه الأشياء قد عرضت لنا سمة أطلق عليها الفلاسفة اسم "الخصوصية"، وهي السمة التي يبدو أنها تفصل الكيفيات عن الواقع المادي. أما الموجودات والخواص الفيزيائية فتتسم بسمة مغايرة وهي "العمومية"، بحيث يمكن إدراكها مباشرةً - من الناحية النظرية - من خلال الإدراك الحسي لأي مراقب لها. وينطبق ذلك على الدماغ والجسد كأية ظاهرة مادية أخرى. فأي شخص يستطيع أن ينظر داخل سيارتك ويفحصها كما تستطيع أنت. كذلك، يستطيع أي شخص أن يفتح دماغك وجسدك ويفحصهما. لكنك الوحيد القادر على إدراك الكيفيات الخاصة بك بشكل مباشر، وذلك من خلال تأملك لمحتويات عقلك؛ حيث تتمتع أنت وحدك بحق الاطلاع عليها دون غيرك. إن كل شيء آخر في العالم موضوعي وقابل للمعرفة من الخارج أو من منظور الغير، أما الكيفيات - وهي العمليات والحالات العقلية بصفة عامة - فهي ذاتية وقابلة للمعرفة من الداخل ومن منظور الذات. وبالتالي، يبدو أن تلك العمليات والحالات العقلية لا بد وأن تكون مختلفة عن أي شيء يحدث في الدماغ أو الجسم أو أي عنصر مادي آخر.

أخيرًا، لا تعتبر العناصر والعمليات الفيزيائية غير ذاتية فحسب، بل إنها أيضًا خالية من اللون والطعم والرائحة وما إلى ذلك، وهي أيضًا بلا مغزى ولا معنى ولا مقصدية. حتى الكلمات التي نقرؤها الآن ليس

لها معنى في حد ذاتها؛ فهي مجرد نقوش من الحبر على الورق، لكن المعنى الذي تنطوي عليه هو ذلك الذي نضفيه نحن عليها من خلال تفسيرنا لها لتكون ذات مغزى. كذلك الأمر بالنسبة للضوضاء الصادرة من الراديو أو النبضات الإلكترونية المكونة للصور على شاشة الكمبيوتر. فالضوضاء ليست سوى موجات صوتية، والنبضات الإلكترونية ما هي إلا تيار كهربائي؛ فهما مجردان من أي مغزى، مثلهما في ذلك مثل الموجات الصوتية الصادرة من المروحة أو التيار الكهربائي المار عبر محركها. أما السبب في أن تكون الضوضاء الصادرة من الراديو ذات معنى، فلأننا نفسرها. فنحن نفسر الأصوات الصادرة من الراديو والصور الواقعة على شاشة الكمبيوتر والكلمات التي نقرؤها، بحيث نعطي كلاً منها مغزى فلا تكون مجرد ضوضاء أو أشكال منقوشة. لذا، فإن العمليات والموجودات الفيزيائية يكون لها معنى فقط عندما ينبع ذلك المعنى من داخلنا. وينطبق الأمر نفسه على عمليات الدماغ. فكأي عملية فيزيائية أخرى، فإن عمليات الدماغ عبارة عن إشارات كهروكيميائية تمر بين الخلايا العصبية ولا تحمل في حد ذاتها أي معنى أو مقصدية، مثلها في ذلك مثل التيار الكهربائي الذي يمر عبر أسلاك المروحة الكهربائية ومحركها. لذلك، مرة أخرى، يبدو أن العقل مختلف تمامًا عن الدماغ.

حجة عدم قابلية التقسيم

عرض "ديكارت" اختلافًا آخر بين العقل والمادة، وهو ما عُرف بحجة "عدم قابلية التقسيم". أي عنصر مادي فيزيائي مقسوم إلى أنصاف وأرباع .. إلخ، حتى يصل في النهاية إلى الجزيئات والذرات والجسيمات الدقيقة المكونة له، مع الوضع في الاعتبار أن هذه العناصر الأصغر تظل فيزيائية بعد كل تقسيم. وكغيرها من السمات الأخرى الخاصة بالموجودات الفيزيائية التي أشرنا إليها، تنطبق تلك السمة كذلك على

جسد ودماغ الإنسان. لكن على الجانب الآخر، يعتبر العقل بسيطًا ولا يتكون من أجزاء؛ وبالتالي فهو غير قابل للتقسيم إلى وحدات أصغر. لا يعني "ديكارت" بذلك أننا لا نستطيع أن نميز بين الجوانب المختلفة للعقل – والمتمثلة في قدراته الجوهرية من استدلال وتفكير وعاطفة وما إلى ذلك – ولكن تلك الجوانب، بخلاف الجوانب الخاصة بالموجودات الفيزيائية، غير قابلة للتقسيم إلى أجزاء أخرى من النوع نفسه. إذ يمكنك تقسيم العنصر المادي إلى أجزاء من النوع ذاته، بحيث تظل هذه الأجزاء مادية في حد ذاتها أيضًا؛ لكنك لا تستطيع تقسيم العقل إلى أجزاء، بحيث تظل هذه الأجزاء عقولاً في حد ذاتها. في تلك الحالة، كما أشار "ديكارت"، لا يمكن تعيين العقل من خلال أي عنصر مادي، بما في ذلك الجسد والدماغ. علاوة على ذلك، اعتبر "ديكارت" أن الجوهر اللامادي للعقل خالد، وذلك بخلاف الجسد. فقد تفنى الأشياء الفيزيائية تمامًا لأنها مركبة؛ وبالتالي يمكن أن تتحلل حتى تصل للأجزاء المكونة لها. لكن لأن العقل بسيط وغير مركب، فهو غير قابل للتحلل.

مما لا شك فيه أن إيمان "ديكارت" بأن العقل عبارة عن جوهر بسيط نابع بشكل جزئي من الكوجيتو الديكارتي الذي عرضناه في الفصل الأول؛ حيث يرى "ديكارت" ما يلي: في إطار معرفتي بشكل أكيد أن "أنا أفكر"، توصلت إلى أن الشيء الموجود يقينًا هو شيء مفرد مفكر. فلم أقل "نحن نفكر"، بل قلت "أنا أفكر". فأنا لا أعرف يقينًا، على الأقل مبدئيًا، هل هناك شيء آخر مفكر في العالم أم لا. قد أتخيل بالتأكيد وبشكل مترابط أنه لا يوجد شيء مفكر سواي، أو أني أنا الشيء الوحيد الموجود، كما يدعي مذهب "الأنانة". لكن هذه "الأنا" المفكرة ما هي إلا عقلي. وفي إطار تخيلي بأن عقلي هو الشيء الوحيد الموجود، فأنا أتخيل أنه عقل واحد وليس مركبًا من عدة عقول صغيرة الحجم. إذن، فأنا أتخيل شيئًا بسيطًا. لكن عندما أتساءل هل الجسد موجود

حقيقة أم لا، فإنني قد أفعل ذلك على مراحل. على سبيل المثال، قد أتخيل أن جذعي ورأسي حقيقيان وموجودان بالفعل، لكن أطرافي غير حقيقية ووجودها من تأثير الهلوسة، ثم أتخيل أن جذعي أيضًا متعلق بالهلوسة وهكذا. فقد أتساءل عن حقيقة وجود جسدي جزءًا بعد جزء. لكن لا ينطبق الأمر نفسه على عقلي، أو "الأنا" التي تفكر بشأن وجودها. فإما أن أكون أنا موجودًا أو غير موجود؛ فإما أن يكون عقلي موجودًا كوحدة واحدة أو غير موجود على الإطلاق. لذا، فإن الشيء الذي أهتم بكونه موجودًا هو كيان بسيط وغير مركب.

مع ذلك، تتم الإشارة في بعض الأحيان إلى أن الدراسات النفسية والعصبية الحديثة قد أوضحت أن "ديكارت" كان مخطئًا بشأن بساطة العقل. فهناك حالات مشهورة تعاني من "اضطراب الشخصية المتعدد"؛ حيث يبدو أن العقل الواحد منقسم إلى شخصيات متعددة. أفلا يفيد ذلك أن العقل منقسم إلى عقول أصغر حجمًا؟! كما أن هناك بعض المرضى الذين يعانون من سلوك شاذ، وهم مرضى "انفصال الدماغ"، حيث يصاب الجسم الثفني لديهم ويتلف، وهو عبارة عن حزمة من الخلايا العصبية التي توصل بين نصفي الدماغ. وقد ادعى بعض الباحثين أن هؤلاء المرضى يتصرفون كما لو أن هناك شخصين يعيشان في جسد واحد، وكل واحد منهما يتحكم في أحد نصفي هذا الجسد. على سبيل المثال، تحاول إحدى يدي المريض تركيب المكعبات ببطء، بينما تحاول اليد الأخرى تركيب تلك المكعبات بشكل أسرع، فتقوم اليد الأولى بدفعها بعيدًا. لهذا، يبدو من تلك الحالات أن العقل الواحد قد انقسم إلى قسمين.

لكن قد تكون المظاهر خادعة. ففي "اضطراب الشخصية المتعدد"، لدينا ظاهرة كان قد تم تصنيفها على أنها "مس شيطاني". فالأفراد الذين يعانون من السلوك المرتبط بهذا المرض يصفون حالتهم بأنها دخول عقل مختلف وغريب من الخارج، وليس انقسام عقلهم

لعقول متعددة. إذن، إذا كان مثل هذا النوع من الوصف صحيحًا، فإن تلك الحالات المرضية لن تعتبر دليلاً مضادًا لوجهة نظر "ديكارت" على الإطلاق؛ لأن سبب الاضطراب النفسي الذي تعاني منه تلك الحالات لا يعود لانقسام العقل إلى عقول أصغر حجمًا، بل إلى خضوع الجسد الواحد لسيطرة عقلين مختلفين، بل وغير مرتبطين. بطبيعة الحال، سيفكر القليل من الفلاسفة في الوقت الحاضر بجدية بشأن الاقتراح الخاص بأن المس الشيطاني هو التفسير الأفضل للحالات التي تعاني من "اضطراب الشخصية المتعدد" (ويعود السبب في قلة عددهم – إلى حد كبير – للمنظور المادي السائد الذي يفترضه معظم الفلاسفة، برغم أن هذا المنظور المادي في حد ذاته مجل جدل ونزاع في الحجج المؤيدة للثنائية). على أية حال، هناك على الأقل احتمالية بأن حالات "اضطراب الشخصية المتعدد" لا تستلزم أن يكون العقل منقسمًا. لذا، تحتاج مثل هذه الحالات إلى تفسير، وقد تعكس التفسيرات تحيزات فلسفية بقدر الاستنتاجات الفلسفية التي سيتم التوصل إليها.

وهذا يؤدي بنا إلى التوصل لإجابة أقوى للرد على الاعتراض الخاص بـ "اضطراب الشخصية المتعدد" (بل وإجابة أكثر حسمًا، والتي سيفضلها الثنائيون بما أنها لن تضطرهم إلى اللجوء لفكرة جدلية كفكرة المس الشيطاني). ففي الواقع، ليس من الواضح أن حالات "اضطراب الشخصية المتعدد" (وهي حالات نادرة للغاية ويصعب التأكد من إصابتها) تعاني في الأساس من وجود عقول متعددة في جسد واحد بشكل حقيقي. فهناك العديد من الحالات المعروفة التي أظهرت قدرًا من المغالاة بل والخداع في عرض مرضها، كحالة "سيبيل" التي اشتهرت بسبب إنتاج فيلم يحكي قصتها ويحمل اسمها. وقد اعترفت "سيبيل" نفسها أن اضطرابها لم يكن سوى اختلاق من وحي تفكيرها، بسبب استمالتها للاعتقاد بأن لديها شخصيات متعددة، وهو الاعتقاد الذي رسخه فيها

المعالجون لها، والذين كانوا تواقين لإثبات أن "اضطراب الشخصية المتعدد" مرض حقيقي وواقعي. فتحت تأثير تشجيعهم وحالة الضعف الانفعالية التي كانت تمر بها، اصطنعت شخصيات متعددة لإثبات تشخيصهم. هناك العديد من مرضى "اضطراب الشخصية المتعدد"، لا سيما الأفراد الذين يعانون من اضطراب شعوري، اعترفوا بأنهم لا يرون أنفسهم منقسمين إلى شخصيات مختلفة بالمعنى الحرفي، ولكنهم يتخيلون أدوارًا مختلفة ويمثلونها. وعادة يكون ذلك بفعل تأثير المعالجين المتحمسين.

أما السلوك الخاص بمرضى "انفصال الدماغ"، فقد خضع لتفسير يعكس التنظير الحماسي من قبل الباحثين برغم الحقائق الموضوعية المطروحة. بداية، إن نصفي الدماغ بالنسبة لهؤلاء المرضى ليسا منفصلين تمامًا؛ فهناك روابط أخرى بينهما تظل غير معرضة لأي اضطراب أو إصابة. وبالتالي، ليس هناك أسباب للإصرار على أن هذين النصفين لا بد وأن يكونا مرتبطين بعقلين مختلفين. علاوة على ذلك، في ظل الظروف الطبيعية، يتصرف مثل هؤلاء المرضى بشكل طبيعي، أو على الأقل بطريقة لا توحي بأن هناك أكثر من عقل واحد في أجسادهم. غير أنه يمكن دفعهم لإظهار سلوك جدير بالملاحظة فقط في السياقات التجريبية المفتعلة، ثم يكون أفضل تفسير لذلك السلوك هو انقسام العقل. بيد أن العديد من الباحثين قد أشاروا إلى أن هذا السلوك قد يتمثل في اضطرابات حركية أو اختلال في الوظائف المعرفية العامة أو الفشل في دمج الحركات بانسيابية، وهي السلوكيات التي قد تكون نتيجة إصابة الدماغ بصورة بالغة أو شرود الذهن أو عدم ترابط الأفكار، وهو ما قد نعاني منه من وقت لآخر.

إن حجة "عدم قابلية التقسيم" ستظل قضية جدلية، غير أن الدليل على قابلية العقل للتقسيم لم يتم التوصل إليه بعد. فلم يتم دحض هذه الحجة بشكل قاطع.

حجة إمكانية التصور

سوف نعود إلى مناقشة قضية بساطة العقل ومعقولية نظرية "ديكارت" بشأن عدم قابلية تقسيمه، وذلك عندما نستعرض وحدة التجربة الواعية في الفصل الخامس. دعونا نتحول الآن إلى ما يعتبره العديد من الفلاسفة حجة نموذجية للثنائية، ألا وهي حجة "إمكانية التصور". إذ يرى مذهب الثنائية أن العقل شيء مختلف تمامًا عن الجسد والدماغ، ويمكنه – من الناحية النظرية – أن يوجد بعيدًا عنهما. غير أن معارضي مذهب الثنائية يرون غير ذلك؛ حيث يشيرون إلى أن العقل هو الدماغ، أو على الأقل من الضروري أن يعتمد العقل على الدماغ لاستمرار بقائه ووجوده (وهو ما سوف نتطرق إليه في الفصل الثالث). ولدعم ادعائهم، استندوا إلى بعض النتائج. فإذا ثبت أن تلك النتائج خاطئة، وهو ما تحاول حجة "إمكانية التصور" إثباته، فسيكون الادعاء بأن العقل والدماغ متطابقان أيضًا ادعاءً خاطئًا.

ولكي نفهم تلك الحجة على نحو صحيح، فإننا نحتاج أولاً إلى فهم الفرق الذي وضعه الفلاسفة بين الإمكان والاستحالة. فعندما نقول إنه من المستحيل للإنسان أن يجري ميلاً في دقيقتين أو أن يقفز بارتفاع قدره ٥٠ قدمًا، فإننا نعني بذلك أن مثل هذه الأعمال الفذة تتجاوز الحدود التي وضعتها الفسيولوجية البشرية وقوانين الفيزياء. وتعتبر مثل هذه الأمور مستحيلة عند الوضع في الاعتبار الطريقة التي يسير بها العالم. فقد نقول إنها مستحيلة فيزيائيًا (أو، من منظور الضرورة الفيزيائية، لا يستطيع أحد أن يجري ميلاً في دقيقتين). وعلى الرغم من ذلك، فإن هذه الأعمال ليست مستحيلة بقدر استحالة أن يكون المربع مستديرًا أو أن يكون حاصل جمع ٢+٢= ٥. فلو كانت عضلات الجسم البشري أو قوة جاذبية الأرض مختلفتين عما هما عليه، لكان جري ميل في دقيقتين أو القفز لأعلى بمقدار ٥٠ قدمًا أمرًا ممكنًا. بناء على ذلك،

يعتبر أداء مثل هذه الأعمال الفذة غير ممكن في إطار الطريقة التي يسير بها العالم. لكن لو كان العالم يسير بطريقة مختلفة، لأصبح أداؤها أمرًا ممكنًا. فمهما كانت درجة الاختلاف المطلوبة لجسم الإنسان أو للجاذبية أو لقوانين الفيزياء لأداء هذه الأعمال، فلن تصل إلى درجة الاختلاف المطلوبة لعمل مربع مستدير أو ليكون حاصل جمع ٢+٢= ٥. فمثل هذه الأشياء تعتبر مستحيلة بغض النظر عن مدى اختلاف الطريقة التي قد يسير بها العالم. فيمكن القول إن حدوث مثل هذه الأشياء يعد أمرًا مستحيلاً من الناحية الميتافيزيقية (أو بعبارة أخرى، من منظور الضرورة الميتافيزيقية، لا يمكن أن يحدث ذلك). فوقوع ذلك مستحيل؛ ليس فقط في العالم الواقعي الذي نعيش فيه، ولكن أيضًا في أي عالم ممكن آخر.

لكن كيف نعرف ذلك؟ في حالة الجري لمسافة ميل في دقيقتين، حتى لو كنا نعلم أن مثل هذا العمل يعد أمرًا مستحيلاً في العالم الواقعي، فيمكننا برغم ذلك تقديم وصف مترابط لبيان كيف تصبح النواحي ذات الصلة مختلفة بطريقة تسمح بتحول تلك الأعمال الفذة إلى أعمال ممكنة الحدوث. فيمكننا أن نقدم وصفًا تفصيليًا لما قد تكون عليه قوة الجاذبية والجهاز العضلي للإنسان وسعة رئته وما إلى ذلك لكي يستطيع أن يجري ميلاً في دقيقتين، شريطة أن نقدم وصفًا لحالة هذه الأشياء دون تناقض. وعلى الرغم من أن هذا الوصف غير ممكن من الناحية الفيزيائية، فضلاً عن أنه غير مسموح به من قبل قوانين الطبيعة في العالم الواقعي، فإن ذلك الوصف قد يكون ممكنًا من الناحية الميتافيزيقية ومسموحًا به من قبل قوانين الطبيعة في أحد العوالم الأخرى الممكنة. على الجانب الآخر، لا يمكننا القيام بذلك للحصول على مربعات مستديرة أو ما شابه ذلك. فنحن لا نستطيع أن نصف العالم الذي تكون فيه المربعات مستديرة أو الذي يكون فيه حاصل جمع ٢+٢= ٥ وصفًا مترابطًا؛ لأن محاولة تقديم

مثل هذا الوصف تتضمن تناقضًا. فلا يمكن أن يوجد مثل هذا العالم. يمكننا أن نلخص ذلك في قول إن العوالم المستحيلة من الناحية الميتافيزيقية، كالعالم الذي به مربعات مستديرة، غير قابلة للتصور.. بل إننا لا نستطيع أن نتخيل حتى فكرة وجودها؛ لأن محاولة القيام بذلك تحوي تناقضًا. ومن المنطلق نفسه، تعتبر قدرتنا على تصور عوالم أخرى – يكون الجري فيها لمسافة ميل في دقيقتين أمرًا ممكنًا – هي السبب وراء اعتقادنا بأن مثل هذه العوالم ليست مستحيلة من الناحية الميتافيزيقية.

علاوة على ذلك، فلنفترض أننا نفكر في ادعاء لا يتعلق بالجري لمسافة ميل في دقيقتين أو في وجود مربعات مستديرة، ولكنه يتعلق بالتطابق. فلنفترض أننا نفكر في ادعاء يأخذ شكل المعادلة "س = ص"، كالادعاء بأن "الماء = H_2O". إننا نعلم بالطبع أن الماء عبارة عن مركب H_2O (ذرتي هيدروجين وذرة أكسيجين) في العالم الواقعي، ومن المستحيل من الناحية الفيزيائية أن يكون أي شيء ماءً بدون المركب H_2O. لكن هل هذا يعد مستحيلاً من الناحية الميتافيزيقية أيضًا؟ أليس هناك إمكانية في عالم ممكن آخر ألا يتكون الماء من المركب H_2O ويتكون من أي مركب آخر؟ يبدو أن ذلك ليس ممكنًا بالنظر إلى طبيعة تلك الحالة؛ إذ يعد الماء والمركب H_2O شيئًا واحدًا، فكيف تستطيع الحصول على أحدهما دون الآخر؟! لكن إذا كنت تستطيع ذلك، ألا يوضح هذا أنهما ليسا فعليًا شيئًا واحدًا؟ إذا استطعت حتى أن تتخيل أن بعض الماء موجود بدون المركب H_2O، أو أن لديك ذلك المركب بدون أي ماء، ألا يستتبع ذلك أن الماء والمركب H_2O مجرد مادتين مختلفتين عن بعضهما البعض؟

وذلك يطرح المبدأ التالي: إذا كانت س = ص، فمن المستحيل من الناحية الميتافيزيقية (وليس من الناحية الفيزيائية فقط) أن يوجد "س"

بـدون "ص" (وذلـك بشـروط سـيتم شـرحها لاحقًـا). لكـن مـع الوضـع فـي الاعتبار مـا أشـرنا إليـه مـن قبل، سـيكون مـن المسـتحيل أيضًا تقديـم وصف مترابـط لعالـم يكـون فيـه "س" موجـود بـدون "ص"؛ فوجـود "س" بـدون "ص" يجـب أن يكـون أمـرًا غيـر قابـل للتصـور. إن النتيجـة الطبيعيـة لذلـك مـا يلـي: إذا كان وجـود "س" بـدون "ص" أمـرًا ممكنًـا مـن الناحيـة الميتافيزيقيـة، إذن فـإن "س" و"ص" لا يمكـن أن يكونـا متطابقيـن. وهـذا يعنـي بـدوره أنـه إذا كان مـن الممكـن تصـور أن يوجـد "س" منفصـلاً عـن "ص" – وذلـك إذا كنـا نسـتطيع تقديـم وصـف مترابـط لـ " س" الموجـود بشـكل منفصـل عن "ص" – فـإن "س" و"ص" ليسـا متطابقيـن. وهـذا يقـدم لنـا وسـيلة لاختبـار ادعـاءات التطابـق. فـإذا كان هنـاك شـخص يدَّعـي أن "س" يتطابـق مـع "ص"، فيتعيـن علينـا أن نتحقـق ممـا إذا كنـا نسـتطيع أن نتصـور بشـكل مترابـط أن يوجـد "س» منفصـلاً عـن "ص" أم لا. فـإذا لـم نسـتطع تصـور ذلـك، فهـذا لا يثبـت أيضًـا أنهمـا متطابقـان؛ فربمـا لـم نفكـر فـي الأمـر بالقـدر الكافـي فحسـب. لكـن إذا اسـتطعنا تصـور أن يوجـد "س" منفصـلاً عـن "ص"، فسـيمثل لنـا ذلـك بالتأكيـد سـببًا للاعتقـاد بـأن الطرفيـن غيـر متطابقيـن.

والآن، أمعـن التفكيـر فـي الادعـاء الـذي يقـول إن العقـل مطابـق للدمـاغ. إذا كان ذلـك حقيقيًـا، فـلا بـد وأن يكـون مـن المسـتحيل بالنسـبة للعقـل أن يوجـد منفصـلاً عـن الدمـاغ؛ ليـس فقـط مـن الناحيـة الفيزيائيـة ولكـن أيضًـا مـن الناحيـة الميتافيزيقيـة. وبالتالـي، يكـون مـن المتعـذر تصـور وجـود العقـل منفصـلاً عـن الدمـاغ، ويتعيـن ألا نكـون قادريـن علـى وصـف هـذا الوضـع الـذي يوجـد فيـه العقـل منفصـلاً عـن الدمـاغ وصفًـا مترابطًـا وبطريقـة تخلـو مـن التناقـض. هـل يمكـن أن نتصـور مثـل هـذا الوضـع؟

لقـد اسـتعرضنا فـي الفصـل الأول وجهـة نظـر "ديـكارت" الـذي أشـار إلـى أنـه مـن المسـتحيل بالنسـبة لـه ألا يكـون موجـودًا طالمـا أنـه يفكـر فـي أنـه موجـود، أو يفكـر بصفـة عامـة فـي أي شـيء آخـر. ومـع ذلـك، كان

هناك على الأقل إمكانية أن يكون جسده - بما في ذلك دماغه - غير موجود؛ فربما يكون جسده وكل أعضائه جزءًا من هلوسة وُضعت في عقله بفعل روح شريرة. معنى ذلك أنه من المتصور تمامًا أن يعيش المرء كعقل منفصل عن جسده، في حين يكون جسده ودماغه والعالم المادي بأسره مجرد جزء من خياله. وبما أنه يمكن تصور ذلك، ويمكن من الناحية الميتافيزيقية أن يوجد العقل منفصلاً عن الدماغ، إذن فالعقل ليس متطابقًا مع الدماغ.

وخشية أن يفكر أحد في أن تلك الفكرة قائمة بشكل أساسي على إمكانية وجود جني، والذي يكون في حد ذاته عقلاً منفصلاً عن الجسد، فتبدو الحجة وكأنها تفترض صحة ما هو مطلوب إثباته (مغالطة المصادرة على المطلوب)؛ يجب ملاحظة أن هذه الفكرة نفسها يمكن طرحها من خلال مذهب الأنانة، والمتمثل في السيناريو الخاص بمبدأ "أنا الوحيد الموجود" كعقل متحرر من حاجات الجسد، ولا شيء آخر موجود؛ فلا جني ولا جسد مادي، فقط عقلي وهلوسته. أو ربما نلجأ إلى نوعية السيناريوهات التخيلية كالتي عرضها الفيلسوف الثنائي "دبليو. دي. هارت"؛ حيث قال: تخيل أنك استيقظت في أحد الأيام وذهبت إلى الحوض لتغسل وجهك بالماء. وبينما تحدق إلى المرآة، انتابك فزع هائل لأنك رأيت مكان عينيك تجويفين مظلمين وفارغين، ومقلتا عينيك كانتا مفقودتين تمامًا. وبهلع شديد، لمست التجويفين لتتأكد من أنهما فارغان .. فإذا بك لا تشعر إلا ببقايا الخلايا العصبية. قد يكون هذا بالطبع مستحيلاً في الحياة الحقيقية. لكن يمكنك بالتأكيد "تصور" حدوث ذلك دون أن تشعر أن فيه تناقضًا (يمكنك أن تتصور تعرضك لمثل هذه التجربة المفزعة، لكنك في الوقت نفسه لا تستطيع تصور أن هناك مربعًا مستديرًا أو أن مجموع ٢+٢= ٥). فإذا استطعت تصور هذه التجربة المفزعة، مع افتراض قدرتك على الرؤية بدون

مقلتين، وتساؤلك عما إذا كنت قد فقدت أجزاء أخرى من جسدك لها علاقة بالرؤية أم لا، يمكنك كذلك أن تتصور أنك أمسكت بمنشار وأزلت بحذر الجزء العلوي من الجمجمة، وذلك فقط لتكتشف فجوة فارغة كان يتعين أن يوجد فيها الدماغ. فالآن أنت تتصور في تلك التجربة المثيرة للغثيان أنك تنظر إلى نفسك بلا مقلتين ولا دماغ. فإذا كانت هذه التجربة قابلة للتصور، فيمكنك أن تقدم على الخطوة التالية، وبدلاً من أن تتخيل رؤية تجويفين فارغين لعينيك يحملقان إليك، تخيل أنك ترى جسدك بلا رأس على الإطلاق، وفي تلك الحالة ستتصور الرؤية بلا رأس. في النهاية، يمكنك أن تتخيل أنك لا ترى حتى الجسد الذي بلا رأس في المرآة؛ فأنت لا ترى شيئًا سوى الحائط الواقع خلفك ولا يوجد جسد مطلقًا. وتتساءل حينئذٍ: هل قام أحد بتركيب مرآة خادعة أم إنك قد تحولت إلى مصاص دماء؟ ثم تنظر إلى أسفل عند جذعك وذراعيك وقدميك، ولكنك لا تراهم أيضًا؛ فلا ترى سوى الأرضية أسفل منك، ولا تستطيع حتى أن تشعر بأي منهم، وكل محاولاتك للمس أي جزء تبوء بالفشل؛ فليس هناك شيء تلمسه من الأساس. أنت الآن تتصور قدرتك على الرؤية بدون جسدك. فالرؤية عملية عقلية، مثلها مثل التفكير المحموم الذي تتوغل فيه الآن؛ مما يعني أن ما تصورته هو أن عقلك موجود بشكل منفصل عن دماغك. وفي تلك الحالة، فالعقل والدماغ غير متطابقين.

لقد تعرضت حجة "إمكانية التصور" لقدر كبير من النقد. ومع ذلك، فهناك بعض الانتقادات التي لم تدرك ببساطة الهدف الذي ترمي إليه. على سبيل المثال، اعترض البعض على تلك الحجة لأن مجرد تصور الشيء لا يجعله بالضرورة يحدث في العالم الواقعي؛ فأنا لا أستطيع أن أطير لمجرد أنني تخيلت ذلك. لكن ليس هذا ما أشارت إليه الحجة. عليك أن تتذكر أن القضية التي أثارتها تلك الحجة لا تتمثل في أن كونك

قادرًا على تصور شيء ما يجعله ممكنًا من الناحية الفيزيائية، لكنها توضح أنه يكون ممكنًا من الناحية الميتافيزيقية. فقد لا يكون الأمر المتصور ممكنًا في عالمنا الواقعي، مع الوضع في الاعتبار الطريقة التي يسير بها هذا العالم، لكنه قد يكون ممكنًا إذا كان العالم مختلفًا. وقد يعترض شخص ما على هذا الرأي معتبرًا إياه رأيًا عبثيًا؛ لأن أي شيء من هذا المنطلق سيكون ممكنًا. لكن كما أشرنا من قبل، ليس الأمر كذلك. فلا تعتبر المربعات المستديرة وأن يكون حاصل جمع ٢+٢= ٥ من الأمور الممكنة، بغض النظر عن درجة الاختلاف التي قد تشهدها الطريقة التي يسير بها العالم. فمثل هذه الأمور مستحيلة من الناحية الميتافيزيقية؛ نظرًا لأنها تضم بين طياتها تناقضات، بينما لا ينطبق الأمر نفسه على الجري ميلاً في خلال دقيقتين أو الوجود بلا جسد. قد يرى البعض أن الادعاء الذي تعرضه الحجة لا يزال عبثيًا؛ لأنها تشير إلى أن العقل يمكن أن يوجد بلا جسد في العالم الواقعي وليس في العالم القابل للتصور فحسب. لكن من يرى ذلك فقد ضل عن القصد الأساسي للحجة. فكما هو الوضع مع الماء والمركب H_2O، إذا كان العقل والدماغ متطابقين تمامًا، فيجب أن يكونا متطابقين في كل عالم ممكن وكل عالم قابل للتصور. أما إذا كان من الممكن تصور وجود العقل بلا دماغ، فلا يمكن أن يكون الدماغ والعقل شيئًا واحدًا. فكيف يكونان كذلك إذا كان من الممكن لأحدهما أن يوجد – ولو بشكل متصور – بعيدًا عن الآخر؟ إن الأمر مرتبط بفكرة "التفاح والبرتقال"، فقد يكون لديك تفاح بلا برتقال؛ إذن فمن الواضح أنهما ليسا شيئًا واحدًا. بالمثل، قد يكون لديك عقول بلا أدمغة؛ إذن فمن الواضح أنهما ليسا شيئًا واحدًا. وتظل الفكرة صحيحة بالنسبة للثنائيين حتى لو كان العقل يرتبط بالدماغ في العالم الواقعي (وهو الارتباط الذي لا ينكرونه). فهم يرون العقل والدماغ كالدخان والنار؛ فأينما وُجد

الدخان توجد النار، لكنهما ليسا شيئًا واحدًا. كما أن كل المخلوقات التي لها قلب لها كبد، لكن القلب والكبد ليسا شيئًا واحدًا. وعليه، فالعقل مرتبط بالدماغ، لكن هذا لا يعني أنهما الشيء نفسه.

ومع ذلك، هناك اعتراضات أكثر جدية بشأن المبدأ الذي أشارت إليه الحجة من أن إمكانية التصور تستلزم إمكانية ميتافيزيقية. فعلى الرغم من أن هذا المبدأ قد أيده فلاسفة كبار مثل "ديكارت" و"ديفيد هيوم" (١٧١١-١٧٧٦) بطريقة أو بأخرى، فإنه عادة ما يكون محل جدل بين الفلاسفة المعاصرين (لكن يجب ملاحظة أن هذا الجدل عادة ما يكون مجرد وسيلة لتجنب الالتزام بمذهب الثنائية، وليس لأسباب فلسفية موضوعية). وتم طرح بعض هذه الاعتراضات كما يلي: لنتناول حقيقة أن "نيل أرمسترونج" مطابق لـ "أول إنسان مشى على سطح القمر". وبما أن هذه حقيقة، فيفترض أنه من المستحيل ميتافيزيقيًا بالنسبة لـ "أرمسترونج" أن يوجد بمنأى عن كونه أول إنسان مشى على سطح القمر .. فهما شخص واحد. ومع ذلك، أليس من المتصور أن يكون "أرمسترونج" قد فشل في أن يكون أول إنسان مشى على سطح القمر؟ ألا يمكن أن نتخيل أن السوفيتيين سبقوا الأمريكيين إلى القمر وأن "يوري جاجارين" هو من ترك آثار أقدامه على سطح القمر وليس "أرمسترونج"؟ بل في بعض الأحيان، قد يُطرح حتى المثال الخاص بالماء والمركب H_2O على أنه مثال مضاد للادعاء الذي تشير إليه الحجة. فقد يقال إنه من المستحيل ميتافيزيقيًا أن يكون هناك ماء بدون المركب الكيميائي H_2O؛ لأنهما شيء واحد. لكن أليس من الممكن فعليًا - وذلك عكس ما أشرنا إليه في السابق - أن نتصور على الأقل أن الماء قد يوجد منفصلاً عن المركب الكيميائي H_2O؟ ألا نستطيع أن نتخيل بشكل مترابط أننا نمتلك مادة صافية وسائلة وتروي الظمأ وتتجمد أو تتبخر عند درجات الحرارة نفسها التي يتجمد عندها الماء أو يتبخر،

لكن تلك المادة لا تتضمن المركب H_2O بل تتضمن بدلاً منه المركب X_YZ؟ ألا يجعلنا ذلك نتصور وجود الماء منفصلاً عن المركب H_2O؟ إذا كان من الممكن تصور أن الماء قد يوجد منفصلاً عن المركب H_2O أو أن شخصًا ما غير "أرمسترونج" هو أول إنسان مشى على سطح القمر على الرغم من أنه يستحيل من الناحية الميتافيزيقية حدوث ذلك، إذن فالمبدأ الذي يفيد بأن إمكانية التصور تستلزم إمكانية ميتافيزيقية مبدأ خاطئ وغير صحيح. ويستتبع ذلك حقيقة مفادها أن مجرد تصور وجود العقل منفصلاً عن الجسد لا يعني أن ذلك ممكن من الناحية الميتافيزيقية.

برغم الوجاهة التي يبدو عليها هذان المثالان، فليس لهما تأثير في تقويض المقصد والمعنى الأساسيين لحجة "إمكانية التصور"؛ وذلك للأسباب التي أوضحها الفيلسوف وعالم المنطق "سول كريك". لقد أشار "كريك" إلى ما يلي: إذا كانت عبارات التماثل التي تتضمن ما أطلق عليه اسم "الدلالات الجامدة" صحيحة في كل العوالم الممكنة، فهي صحيحة من ناحية الضرورة الميتافيزيقية؛ أي أن خطأها مستحيل من الناحية الميتافيزيقية. و"الدلالة الجامدة" تعبير يدل على الشيء نفسه في كل عالم ممكن وبكل طريقة ممكنة تسير بها الأمور. فالماء، على سبيل المثال، يدل بصفة أساسية على كل جوهر في العالم الواقعي يتسم بخواص السيولة وري الظمأ والتجمد أو التبخر عند درجة كذا وكذا ... إلخ. لذلك، فالماء يدل أيضًا على كل ما يناسب هذا الوصف الدقيق في أي عالم ممكن آخر؛ أي الوصف الخاص بالجوهر الذي يتسم بتلك الخواص في العالم الواقعي. أما المركب H_2O، فيدل بصفة أساسية على كل جوهر له تركيب كيميائي مكون من كذا وكذا. لذلك، فإن المركب H_2O يدل أيضًا على كل جوهر في أي عالم ممكن آخر مكون من ذلك التركيب الكيميائي. نحن نعلم بشكل تجريبي أن الجوهر في العالم

الواقعي الذي يكون سائلاً وراويًا للظمأ ... إلخ هو الجوهر نفسه الذي له تركيب كيمائي مكون من كذا وكذا. فالماء في العالم الواقعي هو المركب H_2O. وبما أن الماء يدل أيضًا على كل جوهر في أي عالم ممكن آخر يتسم (كما في العالم الواقعي) بالسيولة وري الظمأ والتجمد أو التبخر عند درجة كذا وكذا ... إلخ، وبما أن ذلك الجوهر هو المركب H_2O (حيث يدل المركب H_2O على كل جوهر في أي عالم ممكن – بما في ذلك العالم الواقعي – مكون من التركيب الكيميائي كذا وكذا)، فإن ذلك يستتبع أن الماء والمركب H_2O يشيران إلى الجوهر نفسه في كل عالم ممكن. لذا، فإن الماء والمركب H_2O متطابقان في كل عالم ممكن.

عندما نفكر مليًا في دلالات مصطلحات مثل "الماء" والمركب "H_2O"، فإننا نرى أننا لا نستطيع أن نتصور أو نصف بشكل مترابط العالم الذي لا يتطابق فيه الماء مع المركب H_2O. عندما نظن أننا نتصور مثل هذا العالم، فما نتصوره فعليًا هو عالم يوجد فيه جوهر سائل وراوٍ للظمأ ويتسم بالتجمد أو التبخر في درجة كذا وكذا ... إلخ، ويتكون من المركب الكيميائي X_YZ. لكن نظرًا لأن ذلك الجوهر ليس بالجوهر الموجود في العالم الواقعي الذي يتسم بهذه الخواص نفسها، فلن يكون ماءً، بل سيكون مجرد جوهر مشابه للغاية للماء. وعليه، يعد تصور الجوهر المشابه للماء الذي لا يتكون من المركب H_2O مختلفًا تمامًا عن تصور ماء موجود بشكل منفصل عن المركب H_2O. لذلك، فحالة الماء والمركب H_2O لا تعتبر على الإطلاق مثالاً مضادًا للمبدأ الذي يرى أن إمكانية التصور تستلزم إمكانية ميتافيزيقية.

لكن ماذا عن مثال "نيل أرمسترونج"؟ نستطيع بالفعل أن نتصور بشكل مترابط الموقف الذي يكون فيه "أرمسترونج" غير مطابق لـ "أول إنسان مشى على سطح القمر". ومع ذلك، لا يعد ذلك بالنسبة لتحليل

"كريبك" مثالاً مضادًا للمبدأ الذي يفيد بأن إمكانية التصور تستلزم إمكانية ميتافيزيقية. فليس مستحيلاً من الناحية الميتافيزيقية أن يخفق "أرمسترونج" في أن يكون أول إنسان مشى على سطح القمر، حتى لو كانت عبارة التطابق "أرمسترونج متطابق مع أول إنسان مشى على سطح القمر" عبارة صحيحة. والسبب في ذلك أن أحد هذين التعبيرين على الأقل لا يعد من الدلالات الجامدة، ونقصد هنا تعبير "أول إنسان مشى على سطح القمر". فلا يعني ذلك التعبير "شخص محدد أصبح أول من مشى على سطح القمر في العالم الواقعي"، بل ينطوي فحسب على "شخص ما أصبح أول إنسان مشى على سطح القمر". وبطبيعة الحال، يمكن من الناحية الميتافيزيقية أن يكون ذلك الشخص أي شخص آخر غير "أرمسترونج". لذلك، يجب ألا نندهش عندما نقول إن ذلك قابل للتصور. وكما نلاحظ، يرى "كريبك" أن عبارات التطابق فقط التي تتضمن دلالات جامدة لا يمكن أن تكون خاطئة؛ فهي صحيحة دومًا في كل عالم ممكن، ولا توجد أمثلة مضادة حقيقية للمبدأ الذي يشير إلى أن إمكانية التصور تتضمن إمكانية ميتافيزيقية.

يبدو أن ذلك المبدأ وجيه للغاية في كل الأحوال. ومن الصعب أن نفهم كيف لمنتقدي المبدأ أنفسهم اعتبار أي شيء ممكنًا من الناحية الميتافيزيقية دون الاستناد ضمنيًا إلى هذا المبدأ أولاً. لمَ يقبل أي شخص فكرة أنه من الممكن من الناحية الميتافيزيقية – على الأقل – قطع ميل في خلال دقيقتين أو القفز لمسافة ٥٠ قدمًا إذا لم يكن ذلك على أساس الحقيقة التي تقول إن المرء يمكن أن يتصور حدوث ذلك أو أن يعطي وصفًا مترابطًا له؟ وليس المقصود هنا أن أي شيء يقول الإنسان إنه يستطيع تصوره يصبح قابلاً للتصور بشكل حقيقي ويصير ممكنًا من الناحية الميتافيزيقية. فكما رأينا، في بعض الأحيان، ما كان يُعتقد أنه قابل للتصور يتحول بالتفكير المتمعن إلى

شيء يتعذر تصوره. وذلك ليس فقط نتيجة الإخفاق في ملاحظة دور الدلالات الجامدة في عبارات التطابق، ولكن أيضًا نتيجة للمغالطات التي تقع عند تشابه كلمة مع كلمة أخرى، أو نتيجة لعدم الانتباه للمعنى الدقيق للكلمة (على سبيل المثال، قد يدَّعي شخص ما أنه يمكن أن يتصور مربعًا مستديرًا، بينما في الحقيقة ما يتصوره ليس إلا دائرة يطلق عليها اسم "مربع"، أو شكل ليس مربعًا على الإطلاق، بل به ثلاثة جوانب مستقيمة وجانب واحد مستدير). لكن عندما نجتهد في تجنب مثل هذه المغالطات ونجد أننا قادرون على تصور وضع معين للأمور، فحينئذٍ نمتلك سببًا قويًا للاعتقاد بأن ذلك الوضع ممكن من الناحية الميتافيزيقية.

إشكالية التفاعل

إذن، يمكن الدفاع بصورة قوية عن المبدأ الذي يقول إن إمكانية التصور تستلزم إمكانية ميتافيزيقية. لكن هناك آلية أخرى للاعتراض على حجة "إمكانية التصور". فقد ينكر شخص ما ببساطة إمكانية تصور وجود العقل منفصلاً عن الدماغ من الأساس. وكما يُنظر للشخص الذي يعتقد في إمكانية تصور الماء منفصلاً عن المركب H_2O على أنه مخطئ ولم يفكر بعناية كافية بشأن هذا الادعاء، يمكن كذلك النظر للشخص الذي يعتقد في إمكانية تصور وجود العقل منفصلاً عن الدماغ على أنه مخطئ أيضًا، ومع المزيد من التفكير المتمعن سيكتشف أن ما يتصوره ليس كما يدعي على الإطلاق.

قد يظن البعض أن ما اقترحه الفيلسوف "كريبك"، والذي استخدمناه للدفاع عن أحد مبادئ حجة "إمكانية التصور" (وهو مبدأ أن إمكانية التصور تستلزم إمكانية ميتافيزيقية)، يمكن الاستعانة به هنا للرد على الاعتراض الموجه لمبدأ آخر من مبادئ الحجة والمتمثل في "أنه يمكننا تصور وجود العقل منفصلاً عن الدماغ". بيد أن "كريبك" نفسه لا يوافق

على ذلك. فمن وجهة نظره، التعبيرات التي تشير إلى الحالات العقلية والحالات الدماغية عبارة عن دلالات جامدة. فتعبير "تحفيز الألياف C"، على سبيل المثال، يدل على كل عملية تحدث في الدماغ من نوع كذا وكذا في العالم الواقعي. ويدل الألم على حالة عقلية ينجم عنها الشعور بكذا وكذا. لذا، إذا كان الألم مطابقًا لتحفيز الألياف C (وفي إطار أكثر اتساعًا، إذا كان العقل بصفة عامة مطابقًا للدماغ)، إذن فيجب أن يكونا متطابقين في كل عالم ممكن؛ حيث يتعلق الأمر بالضرورة الميتافيزيقية. وقد يرد البعض على ذلك بما أشرنا إليه ضمنيًا من قبل؛ حيث نستطيع أن نتصور عالمًا ممكنًا يوجد فيه الألم في عقل منفصل عن الجسد وعن تحفيز الألياف C. وبالتالي، فإن الألم وتحفيز الألياف C لا يمكن أن يكونا متطابقين. وقد يبدو للبعض أنه يمكن الرد على هذا الرأي باستخدام الطريقة نفسها التي استخدمها الثنائيون في التعامل مع المثال المضاد المتعلق بالماء والمركب H_2O. لكن في واقع الأمر، هناك اختلاف كبير بين الحالتين. ففي حالة الماء والمركب H_2O، رأينا أن هناك شيئًا قد يكون سائلاً ورواويًا للظمأ ويتسم بالتجمد أو التبخر عند درجة كذا وكذا ... إلخ (وقد يكون به العديد من الخواص التي يتسم بها الماء) دون أن يكون ماءً. لذا، فإن تصور أن مثل هذا الجوهر قد يكون موجودًا بشكل منفصل عن المركب H_2O لا يعني تصور وجود الماء منفصلاً عن المركب H_2O. لكن لا شيء له طبيعة الألم دون أن يكون ألمًا. فالألم لا شيء سوى الشعور بالألم في حد ذاته. لذا، لكي تتصور أن شيئًا ما يبدو كالألم موجود بشكل منفصل عن أية حالة دماغية، فأنت تتصور أن الألم نفسه موجود بشكل منفصل عن أية حالة دماغية. وعليه، ففي حجة "إمكانية التصور"، وخلافًا لحالة الماء والمركب H_2O، فإن ما نظن أننا نتصوره هو ما نتصوره بالفعل. لذا، يبدو أن لجوء منتقدي الثنائية للدلالات التي أشار إليها "كريبك" للرد على حجة "إمكانية التصور" ليس ذا جدوى.

هناك اعتراض آخر وجهه منتقدو الثنائية ضد هذه الحجة. ففي الفصل السابق، استعرضنا وجهة النظر التي تقول إن العقل، في إطار الإدراك، يعي بشكل غير مباشر فحسب العالم الخارجي المادي، وتتم الاستعانة برابط سببي كوسيط لهذا الوعي غير المباشر بين العقل والأشياء التي ندركها. لكن دعونا نفكر بشأن ذلك العنصر السببي في عملية الإدراك بشكل أكبر. إذ يبدو بوضوح أن جزءًا ضروريًا من إدراكك للكتاب الذي تقرؤه الآن يتمثل في وجود رابط سببي يربطك به، وهو الكتاب نفسه الذي يتسبب في إدراكك إياه. لكن إذا لم يكن هناك كتاب في حقيقة الأمر، وإذا كنت تمر بحالة من الهلوسة لأن شخصًا ما وضع لك مخدرًا في فنجان القهوة الخاص بك، إذن فأنت لا ترى الكتاب فعليًا على الإطلاق، بل يبدو لك أنك تراه. وحتى لو أن هناك كتابًا، فإن وجوده في حد ذاته لن يكون كافيًا. فلنفترض أنك حاليًا خاضع لتلك الهلوسة؛ حيث يعاني دماغك من خلل في أداء وظائفه وعقلك منفصل تمامًا عن العالم الخارجي، ومصادفةً وضع شخص ما نسخة من هذا الكتاب على الطاولة أمامك، فهل سترى في تلك الحالة الكتاب بالفعل؟ بالطبع لا؛ لأنك حتى لو كنت ترى كتابًا – وهناك كتاب بالفعل – فإن الكتاب في حد ذاته لم يكن السبب في تعرضك لتلك الخبرة الحسية المتمثلة في رؤية الكتاب، بل المخدر هو السبب في ذلك. لذا، لكي ترى كتابًا، لا يجب أن تدركه من خلال القدرة على رؤيته فحسب، ولا أن يكون الكتاب موجودًا فحسب، ولكن لا بد أن يكون الكتاب هو المسبب لتلك الرؤية.

مع وضع ذلك في الاعتبار، يرى منتقدو حجة "إمكانية التصور" أن الأمثلة المعروضة مثل سيناريو "الرؤية بدون جسد" قد خرجت عن الإطار المنطقي. لأننا إذا كنا نتصور أننا نرى بدون وجود جسد، فيجب أن نتصور أيضًا أن هناك رابطًا سببيًا بين عقولنا والأشياء التي نراها. غير أنه

من الصعب معرفة كيف نستطيع تصور ذلك. ففي الحالات الطبيعية للإدراك، نعلم أن ما يحدث هو شيء أشبه بالتالي: ينعكس الضوء المسلط على عنصر ما، فينتقل الضوء في صورة فوتونات إلى مقلتي العين؛ حيث يتم تحفيز الشبكية وتحدث سلسلة من الإشارات العصبية المعقدة التي تؤدي إلى رؤية العنصر. لكن ما الذي يحدث في سيناريو "الرؤية بدون جسد"؟ فالضوء المسلط على العنصر ينعكس وينتقل في صورة فوتونات إلى ... إلى أين يتجه بالتحديد؟ فلا توجد مقلتان حتى تدخلهما تلك الفوتونات، بل لا يوجد جسد على الإطلاق لتنتقل إليه. فأين تذهب إذن؟ لا جدوى من القول بأنها تذهب إلى العقل؛ لأنه طبقًا لنظرية «ديكارت» فإن العقل عبارة عن كيان ليس له أي خواص مادية – فليس له شكل أو حجم أو طول أو عرض أو ارتفاع على الإطلاق. فكيف يمكن للضوء، وهو الشيء المادي، أن يتصل بالعقل؟ يبدو أنه من المستحيل أن يحدث ذلك. وعليه، إذا لم يستطع الضوء الاتصال بالعقل، إذن فلا يوجد رابط سببي بين العقل اللامادي والعناصر المادية الواقعة خارجه؛ مما يستلزم القول بأن العقل لا يستطيع رؤية أو إدراك مثل هذه العناصر بدون جسد. وهذا بدوره يشير إلى أننا لا نستطيع أن ندرك أو نرى الأشياء بدون جسد. وإذا كنا نظن أننا نستطيع أن نفعل ذلك، فلأننا لم نفكر بإمعان بشأن ما تتضمنه عملية الرؤية.

يرى الثنائيون أن هذا الاعتراض لا يضعف من حجة "إمكانية التصور"؛ لأن هذه الحجة لا تقول إننا نستطيع أن نتخيل "الرؤية بدون جسد" بصفة خاصة، لكن كل ما تقوله هو أننا نستطيع تصور وجود العقل منفصلاً عن الجسد بطريقة أو بأخرى. حتى لو قبلنا بالانتقاد الموجه إليها والمتمثل في أن الظروف السببية ضرورية لتحقيق الرؤية الفعلية مما يستتبع عدم قدرة المرء على تصور "الرؤية بدون جسد"، فيمكننا مع ذلك تصور وجود عقل منفصل عن الجسد، والذي يبدو أنه يرى. كما

يمكننا تصور وجود عقل منفصل عن الجسد يمر بفيض من الخبرات الحسية البصرية الناتجة عن الهلوسة، كما في سيناريو "الروح الشريرة" الذي أشار إليه "ديكارت"، أو في إطار مذهب الأنانة. من الواضح أن تلك الخبرات الحسية البصرية لا تعتبر رؤية بالمعنى الحرفي؛ نظرًا لانعدام وجود رابط سببي مع العالم المادي الخارجي. لكن، على الرغم من ذلك، تظل الخبرات الحسية الناتجة عن الهلوسة خبرات حسية أيضًا. ولكي تتخيل أنك تمر بتلك الخبرات بينما تكون متحررًا من حاجات الجسد ومنفصلاً عنه، عليك أن تتخيل أن العقل منفصل عن الجسد. لذا، يظل جوهر حجة "إمكانية التصور" قائمًا. إن الثنائيين قد يقبلون أن العقل لا يستطيع أن يرى أو يدرك – بالمعنى الحرفي عالم الموجودات المادية عمومًا – ما لا يتصل بالجسد؛ فالانفصال عن الجسد يجعل العقل منغلقًا داخل ذاته. لكن هذا يعني فحسب أن العقل يحتاج إلى الجسد من أجل أن يفعل أي شيء لا يرتبط بالهلوسة، ولا يعني أنه مطابق للجسد أو لأي جزء من أجزائه.

حتى إذا استطاع الثنائيون بهذه الطريقة الدفاع عن حجة "إمكانية التصور" لدعم الثنائية ضد هذا الاعتراض، فإن ذلك الاعتراض يظل يثير التساؤلات بشأن مذهب الثنائية نفسه. إذ يرى الثنائيون في الرد على هذا الاعتراض أنه لا حاجة للادعاء بأننا نستطيع تصور أن العقل والعالم المادي يتفاعلان معًا من أجل إثبات حجة "إمكانية التصور"؛ فيكفي أن نتصور أن العقل قائم بذاته وأنه منفصل تمامًا عن العالم المادي. لكنهم يريدون أيضًا الإشارة إلى أن العقل، على الرغم من كونه مختلفًا عن الدماغ والجسد، فهو مع ذلك يتفاعل معهما. وكما أنه من الصعب فهم كيف تحصل الفوتونات على رابط سببي مع العقل الديكارتي المنفصل عن الجسد، فإنه من الصعب أيضًا فهم كيف أن الدماغ والجسد يستطيعان ذلك. إن الدماغ كيان ممتد، مثله في

ذلك مثل أي كيان مادي آخر؛ فله حجم وشكل وموضع مكاني. بينما العقل، من وجهة نظر "ديكارت"، لا يتسم بأي من تلك الخواص. لذلك، كيف للعقل والدماغ أن يتفاعلا معًا؟ بالطبع، يبدو أنهما يتفاعلان. لكن المشكلة تكمن في أنه لا مفر من أن يقدم مذهب الثنائية شرحًا لكيفية حدوث ذلك التفاعل.

إن "إشكالية التفاعل" تعتبر المعضلة الأساسية التي تواجه مذهب الثنائية منذ عهد "ديكارت"، وقد تم طرح حلول متعددة لها. ومن هذه الحلول نظرية تعرف باسم "المناسبية"، والتي تشير إلى أن الإله هو همزة الوصل بين العقل والدماغ. فالضوء المنعكس من الهامبورجر قد أثر على شبكية العين وأنشأ سلسلة من الأنماط العصبية المحفّزة في الدماغ، بينما جعل الإله عقلك يدرك الهامبورجر من خلال الرؤية، وتلك الخبرة الحسية قد أدت إلى قرارك بأن تتناول الهامبورجر. ثم أحدث الإله مجموعة من الأنماط العصبية المستثارة في دماغك؛ مما أدى بك إلى التقاط الهامبورجر ووضعه في فمك وتناوله. بدلاً من ذلك، هناك نظرية أخرى تسمى "التوازي"، والتي تشير إلى أن العقل والدماغ غير متصلين حتى بطريقة غير مباشرة. فهما ببساطة مركبان بنظام دقيق للغاية، لدرجة أن الأحداث التي تقع في أحدهما دائمًا ما تتناسب تمامًا مع الأحداث التي تقع في الآخر، لكن دون أي تأثير متبادل بينهما. فالدماغ والجسد منظمان للغاية، لدرجة أن الضوء المنعكس من الهامبورجر يؤدي إلى أنماط عصبية مستثارة ينتج عنها تحرك أطراف الجسد باتجاه الهامبورجر. وفي الوقت نفسه الذي تحدث فيه هذه السلسلة من الأحداث بالجسد، يتعرض العقل بشكل متوازٍ لسلسلة الأحداث نفسها. أي أن العقل يمر بالخبرة الحسية المتمثلة في رؤية الهامبورجر؛ مما يؤدي إلى رغبته فيه، وهذا بدوره يؤدي إلى العزم على التقاطه. فالعلاقة بين العقل والجسد أشبه بساعتين تعملان بشكل

مستقل تمامًا عن بعضهما البعض، غير أنهما متماشيتان معًا بدقة متناهية كما لو أن هناك تفاعلاً بينهما. فهناك توافق مسبق بين العقل والجسد من صنع الإله المسئول عن تنظيم أدائهما ليكونا متوافقين.

من السهل التهكم على مثل هذه النظريات ممن يفترضون الصورة المادية للعالم. لكن إذا كان هناك من يؤمن بأن ثمة أدلة مستقلة على وجود إله بالإضافة إلى وجود أدلة على الفصل بين الجسد والعقل، كمقترحي هاتين النظريتين، فمن المعقول أن تُطرح فكرة أن للإله تأثيرًا على ذلك الرابط الواقع بين الجوهرين المادي والعقلي. لكن من الأفضل، إذا أمكن ذلك، تجنب الدفاع عن رأي جدلي برأي جدلي آخر يحمل القدر نفسه – إن لم يكن أكبر – من التنازع والمجادلة، وكذلك تجنب التعارض مع المنطق العام، وهو ما فعلته هاتان النظريتان بشكل واضح باستنكارهما وجود أي رابط سببي مباشر بين العقل والجسد.

هناك نظرية أخرى تنكر وجود رابط سببي مباشر بين العقل والجسد ولكنها مقبولة على نطاق أوسع من النظريتين السابقتين، وهي نظرية "الظاهراتية المصاحبة"، والتي تشير إلى أن الأحداث التي تقع في الدماغ والجسد تنشئ أحداثًا في العقل، لكن تلك الأحداث العقلية بدورها لا يكون لها تأثير سببي على ما يحدث في الدماغ والجسد. فما هي إلا ظواهر مصاحبة ثانوية بلا تأثير نتيجة لفاعلية العمليات المادية في الدماغ. إن الضوء الذي يسلط على شبكية العين يجعلك ترى الهامبورجر، ثم بعد ذلك تشكل أحداث الدماغ الرغبة لديك في تناوله، لكن الرغبة في حد ذاتها لا تسبب لك البدء في عملية التناول. إن الخبرة الحسية والرغبة وأي شيء آخر يحدث في عقلك ليس له تأثير على الإطلاق؛ فما يحفز أفعالك هي عمليات الدماغ المادية الخالصة اللاواعية. إن سبب اللجوء إلى هذه النظرية يتمثل جزئيًا في أنها لم

تتضمن آراءً جدلية، كوجود إله، كما في نظرية "المناسبية" أو "التوازي". علاوة على ذلك، فإن هذه النظرية أيضًا متسقة مع فكرة أن السلوك الجسدي يمكن أن يتم تفسيره بالكامل من خلال العمليات التي تحدث في الدماغ والجهاز العصبي، وهي الفكرة التي حازت على قبول واسع النطاق بعد ظهور علم الأعصاب الحديث. مثل معارضي الثنائية، أشار مؤيدو نظرية "الظاهراتية المصاحبة" إلى أنه يمكننا تفسير السلوك البشري عن طريق اللجوء إلى مثل هذه العمليات الجسدية المادية. لذا، ليس هناك حاجة لمحاولة تفسير كيفية تفاعل العمليات العقلية اللامادية مع الجسد؛ لأنها لا تتفاعل. ومع ذلك، فقد أشاروا – مثل الثنائيين – إلى أن العمليات العقلية هي عمليات لا مادية. لذلك، تشكل نظرية "الظاهراتية المصاحبة" حلاً وسطًا بين الثنائيين ومعارضيهم.

مع ذلك، لم يكن هذا الحل الوسط مُرضيًا. فعلى الرغم من أن نظريتي "المناسبية" و"التوازي" قد تنكران المنطق العام من خلال الإشارة إلى أن الجسد والعقل ليسا لهما تأثير مباشر على بعضهما البعض، فإن هذا الإنكار على الأقل يقع في إطار محاولة إيجاد حل لإشكالية التفاعل؛ حيث حاولت النظريتان تقديم تفسير للسبب في أن يبدو العقل والجسد متفاعلين. أما نظرية "الظاهراتية المصاحبة"، فقد أنكرت أن يكون للعقل أي تأثير على الجسد، لكنها أخفقت في الوقت نفسه في تقديم أي تفسير بشأن كيف يكون للجسد تأثير على العقل (كما تدعي النظرية). والأسوأ من ذلك أن نظرية "الظاهراتية المصاحبة" تتضمن قدرًا أكبر من الغموض حول العقل. فماذا عن الكلمات المكتوبة والمنطوقة المستخدمة في الإشارة إلى العقل .. ألا ينبغي لها أن تعكس تأثيرات ما يحدث داخل العقل؟! فمن وجهة نظر مؤيدي هذه النظرية، فإن العقل ليس له أي تأثير على الإطلاق. إذن، كيف نستطيع أن نتكلم عن العقل؟ وكيف يستطيع مؤيدو هذه

النظرية أن يخبروك بأي شيء عن العقل بما أنه - من وجهة نظرهم - ليس له أي تأثير على ما يقولونه؟

هناك الكثير من الجوانب المتعلقة بإشكالية التفاعل، وسوف نستعرض المزيد بشأنها في الفصول اللاحقة. يكفي حتى الآن أن نستعرض وجهتي نظر فحسب في هذا الصدد. أولاً، لا تقوض إشكالية التفاعل - في حد ذاتها - الحجج الخاصة بمذهب الثنائية، والتي عرضناها حتى الآن. فتجدر الإشارة إلى أن المفهوم الديكارتي للعقل - الذي أدى إلى اللغز الخاص بكيفية تفاعل الجسد والعقل معًا - لم يكشف عن أية مغالطات في الحجج الخاصة بالثنائية، ألا وهي: "إمكانية التصور" و"عدم قابلية التقسيم" و"التفاح والبرتقال". لذلك، يرى الثنائيون أنه طالما لم يثبت وجود مغالطات في الحجج الخاصة بمذهبهم، فإنه يحق لهم مواصلة تبني ذلك المذهب، والاستمرار أيضًا في البحث عن حلول لإشكالية التفاعل. فالثنائية في هذا الصدد ليست أسوأ حالاً من أهم نظريتين في الفيزياء الحديثة، وهما "ميكانيكا الكم" و"النسبية". فبعض جوانب هاتين النظريتين محل نزاع وتعارض؛ وذلك نظرًا لأن كل نظرية تملك دليلاً قويًا على صحة ما تقوله. وهناك العديد من المحاولات لتسوية النزاع فيما بينهما، لكن لا يوجد حتى الآن إجماع على أن أي نظرية منهما هي الصحيحة. بطبيعة الحال، سيكون من السخف الإصرار على وجوب رفض الفيزيائيين للنظريتين، أو على الأقل رفض إحداهما لحين الوصول إلى حل مقبول بصفة عامة لتسوية الصراع فيما بينهما. فعلى الفيزيائيين أن يواصلوا البحث عن تصور وسطي يوحد بين ميكانيكا الكم والنسبية، لكن ليس هناك سبب يدفعهم لتجاهل الاعتبارات القوية التي تدعم كل نظرية لحين الوصول لذلك التصور. وبالمثل، من غير المعقول توقع تنازل الثنائيين عن تأييدهم لمذهب الثنائية لمجرد وجود إشكالية التفاعل بين

العقل والجسد، بينما هناك حجج في صالح الثنائية أقل ما يقال عنها إنها قوية وجديرة بالدراسة، مثلها في ذلك مثل غيرها من المذاهب الفلسفية الأخرى.

ثانيًا، يرى الفلاسفة المعاصرون أن إشكالية التفاعل تعد دافعًا قويًا للسعي نحو بديل آخر للثنائية، ولا يجب اعتبارهم بالضرورة غير عقلانيين لقيامهم بذلك. فعلى الرغم من أن صعوبة تفسير التفاعل بين الجوهرين المادي واللامادي لا تدحض الثنائية، فإن هؤلاء الفلاسفة ينظرون إلى تلك الإشكالية بشكل أعمق. فمن وجهة نظرهم، لا تكمن الصعوبة فقط في إدراك كيف تسير علاقة السبب والنتيجة بين هذين الجوهرين، بل تكمن أيضًا في أن العلم الحديث يقدم لنا صورة لسلسلة الأسباب والنتائج في العالم الفيزيائي مع عدم إتاحته أي مجال لإظهار دور الجوهر اللامادي. فالإخفاق هنا ليس في فهم كيف يلعب هذا الجوهر دوره، بل في فهم كيف أن لذلك الجوهر دورًا من الأساس. إذ يفيد قانون بقاء الطاقة أن كمية الطاقة في العالم المادي ثابتة، بينما الجوهر اللامادي الديكارتي خارج هذا العالم. ولكي يؤثر الجوهر اللامادي على العالم الفيزيائي، ولا سيما الدماغ، يجب إدخال طاقة إلى العالم الفيزيائي. ولكي يؤثر الدماغ بدوره على الجوهر اللامادي، يجب عليه أن ينقل طاقة خارج العالم الفيزيائي. وفي كلتا الحالتين، لن تكون كمية الطاقة في العالم الفيزيائي ثابتة. لذا، فإن فكرة التفاعل السببي بين الجوهرين المادي واللامادي تبدو وكأنها تخرق قوانين الفيزياء.

بناء على ذلك، يسعى معظم الفلاسفة المعاصرين إلى تطوير المفهوم المادي للعقل الذي يكون فيه العقل – على عكس ما هو ظاهر – جزءًا من العالم الفيزيائي. بينما يهدف بعض الفلاسفة المعتدلين إلى توضيح أن هذا التفسير البديل للعقل سيكون معقولاً على الأقل كمذهب الثنائية، وسيكون قادرًا مثله على تفسير الجوانب

المتباينة لحياتنا العقلية. فالفكرة إذن تتمثل في أنه على الرغم من أن كلاً من مذهب الثنائية والمادية يمتلك حججًا قوية تدعم صحة موقفه، فإن المادية (كما يدَّعون) أكثر تناغمًا مع الفيزياء الحديثة. ولهذا، يجب أن تكون هي المفضلة على غيرها. وقد ذهب بعض الماديين المتحمسين إلى ادعاء أن المفهوم المادي للعقل لن يُظهر أن الحجج الخاصة بمذهب الثنائية غير قاطعة فحسب، ولكنها مغلوطة وغير مترابطة أيضًا.

وعليه، فإن الثنائية لا يمكن تقييمها تقييمًا كاملاً إلا بمقارنتها مع المادية. فإذا استطاع الماديون بالفعل توضيح أن السمات المختلفة للعقل يمكن أن تفسر في إطار مفردات مادية خالصة، فسيؤدي ذلك على الأقل إلى تثبيط عزيمة الثنائيين. لكن إذا أخفق الماديون في ذلك، فإن الإخفاق في حد ذاته سيمنح بعض الدعم لمذهب الثنائية. في حقيقة الأمر، تحاول الكثير من الحجج الخاصة بالثنائية المؤثرة في الفلسفة الحديثة أن تقوض الحجج المختلفة للمادية. وعليه، إذا ظل هناك غموض حول وجود تفاعل ممكن بين العقل والمادة، فربما نرى بعض الثنائيين يعلنون أن ذلك الغموض لا يعكس إشكالية في المفهوم الثنائي للعقل، ولكنه يعكس إشكالية في المفهوم المادي للعالم الفيزيائي.

الفصل الثالث
المادية

على الرغم من أن الثنائية الديكارتية أصبحت وجهة نظر الأقلية من الفلاسفة المعنيين بفلسفة العقل في الوقت الحالي، فإننا يجب ألا نغفل التأثير الهائل للفيلسوف "رينيه ديكارت" على الفكر المعاصر بشأن إشكالية العلاقة بين العقل والجسد، وعلى مذهب المادية تحديدًا. ليس السبب في قول ذلك أن ما يوجه الماديين بشكل واضح هو موقفهم المعادي للميتافيزيقا الثنائية الخاصة بـ "ديكارت" فحسب، ولكن لأن ما يوجههم أيضًا – على الأقل بشكل ضمني – هو تأثرهم بافتراضات ديكارتية أخرى. إن "ديكارت" يؤمن بأن العالم مكون من نوعين أساسيين من الجوهر، ألا وهما الجوهر المفكر والجوهر الممتد. يرفض الماديون المحدثون الجوهر الأول، ولكنهم في الوقت نفسه يوافقون على الجوهر الثاني. فمن وجهة نظر الماديين، كان "ديكارت" محقًا على الأقل في نصف رأيه؛ لأن الجوهر المفكر بالنسبة لهم ضرب من الخيال، بينما الجوهر الممتد ليس كذلك؛ لأنه يشكل ماهية الإنسان.

لا يجوز بطبيعة الحال استمرار مفهوم "ديكارت" المتعلق بكون المادة "ممتدة" دون أن يتم إثباته عبر الفيزياء الحديثة، والتي أشارت إلى أن بعض الجسيمات الفيزيائية الأساسية يُفضَّل تصورها على نموذج النقاط الرياضية غير الممتدة. لكن مع ذلك، لا يمكن إنكار أن فكرة "ديكارت" – المتمثلة في أن العالم الفيزيائي عبارة عن "آلة" كبرى بها عناصر مادية (بما في ذلك جسد الإنسان) تعمل كآلات أصغر حجمًا داخل تلك الآلة الكبيرة – قد هيمنت على تفكير الفلاسفة والعلماء المحدثين على حد سواء. ونتيجة لذلك، أصبحت السمة المميزة للحياة الفكرية في الفترة التي أعقبت "ديكارت" لفهم شيء ما هي فك

أجزائه وملاحظة كيفية عمله، كالطريقة المستخدمة لفهم أية آلة. ووفقًا لهذه الطريقة، يكون الشيء الفيزيائي أشبه بالساعة؛ حيث يمكن استيعاب وإدراك طريقة أدائه عن طريق تحديد كيفية تفاعل كل جزء فيه من الناحية الميكانيكية للوصول للأداء النهائي للوحدة ككل. قد يبدو ذلك المنهج المستخدم للبحث والتدقيق في وقتنا الحالي صحيحًا بشكل واضح؛ فهو خلاصة "التفكير العلمي". لكن، كما سوف نرى فيما بعد، يشكل ذلك المنهج تحولاً كبيرًا – من الناحية العلمية وكذلك من الناحية الميتافيزيقية – عن الافتراضات التي سادت فكر العصور القديمة والوسطى. ويمكن القول إن الكثير من جوانب ذلك التحول أدت إلى ظهور إشكالية العلاقة بين العقل والجسد التي نعرفها الآن. وتكمن المشكلة في أنه بقدر ما يتفق الماديون والثنائيون على نقاط معينة، بقدر ما يتنازعون ويتجادلون بشأن نقاط أخرى. وتجدر الإشارة إلى أننا في الوقت المناسب سنستعرض بشكل أكثر دقة طبيعة ذلك المنهج في فهم العالم المادي ومدى معقوليته، وهو الذي يتشارك فيه الثنائيون الديكارتيون والماديون على حد سواء. والسؤال الذي يطرح نفسه عند إثارة إشكالية علاقة العقل بالجسد: هل يكون ذلك المنهج في صالح مؤيديه من الماديين أم من الثنائيين؟

الطاولات والمقاعد والصخور والأشجار

بالتأكيد لا يوجد أي غموض فيما يتعلق بالسبب وراء أن هذا المنهج يبدو صحيحًا. فقد حقق العلم الحديث نجاحًا ملحوظًا؛ وذلك إلى حد كبير بسبب استناده إلى النموذج الآلي للعالم. إن خواص العناصر متوسطة الحجم العادية التي نراها في حياتنا اليومية – كالطاولات والمقاعد والصخور والأشجار والمياه والمعادن – عند احتراقها وذوبانها وتجمدها وعكسها للضوء وتوصيلها للكهرباء وجذبها للأشياء عبر مجالها المغناطيسي، قد تم وصفها بتفصيل دقيق من خلال

النظريات المادية والكيميائية الخاصة بالقوة التنبؤية غير العادية، والتي مكّن تطبيقها من ظهور التقنيات فائقة التطور في العالم الحديث، تلك التقنيات التي كانت بالنسبة للأجيال السابقة أشبه بالسحر. فقد كشفت تلك النظريات عن وجود مستوى متناهي الصغر للواقع الفيزيائي، والمتمثل في عالم الجزيئات والذرات والإلكترونات والبروتونات والكواركات وما إلى ذلك. كما كشفت أيضًا عن مدى الاتساع غير المتوقع للكون ووجود مستوى هائل الكبر للواقع الفيزيائي، والمتمثل في النظم الشمسية والمجرات وعناقيد المجرات ونسيج الزمكان الهائل. كما ساهم نجاح تلك النظريات – فيما يتعلق بتوضيح أداء الجسد البشري لوظائفه ونظمه الفرعية المختلفة – في تمهيد الطريق لعلاج الأمراض التي عانت منها البشرية لآلاف السنين، وفي إطالة عمر الإنسان من خلال العلاج الطبي واستخدام الأعضاء الصناعية، وصولاً للإنجاب الاصطناعي عبر الوسائل المعملية (إخصاب المختبر والاستنساخ).

إذن، فليس من العجيب أن يتبنى العديد من الفلاسفة وجهة النظر التي تقول إن العقل البشري يجب أن يتم تفسيره أيضًا وفقًا للنوع نفسه من التفكير الميكانيكي والآلي الذي يخضع له باقي العالم. وهذا الرأي هو تقريبًا ما نعنيه بمذهب "المادية". فالمادية نظرية تفيد بأن الواقع أو على الأقل الواقع البشري (عندما يستخدم المصطلح بشكل أكثر تحديدًا للإشارة إلى موقف معين في فلسفة العقل) مكون من خواص وعمليات وعناصر فيزيائية أو مادية خالصة تعمل وفقًا للقوانين الفيزيائية الأساسية المعروفة؛ وبالتالي فهذا الواقع يمكن تفسيره من خلال علم الفيزياء. باختصار، لا وجود للجوهر اللامادي أو الروح، ولا يوجد أي جانب من جوانب الطبيعة الإنسانية لا يخضع نظريًا للتفسير المادي البحت. كما تفيد المادية بأن العقل، على عكس ما قد يبدو، كيان مادي (وذلك إن وجد من الأساس؛ لأن هناك القليل من الماديين الراديكاليين ينكرون وجود العقل، وسوف نتناول منهجهم لاحقًا).

يشار إلى المادية في بعض الأحيان باسم "الفيزيائية" أو "الطبيعية" بالرغم من أن هذين المصطلحين يستخدمان من قبل الفلاسفة أحيانًا للإشارة إلى آراء مختلفة عن تلك التي تتبناها المادية. ويتسبب ذلك الخلط في عدم وضوح الأطروحة المادية وضوحًا قاطعًا كما كانت في السابق عند أول ظهور لها.

إن النجاح الذي حققه العلم الفيزيائي الحديث في وصف طبيعة وخواص الطاولات والمقاعد والصخور والأشجار وغيرها من الأشياء التي تدخل ضمن خبراتنا اليومية ليس السبب الوحيد للتوجه البديهي نحو المادية؛ فهناك أيضًا سبب آخر يتمثل في أن مثل هذه العناصر المادية العادية تبدو نماذج لما يعتبر موجودًا وجودًا حقيقيًا. فمن وجهة نظر الماديين، إذا كنا نستطيع أن نرى ونسمع ونتذوق ونلمس ونستنشق شيئًا ما، فنحن نعرف بالتأكيد أنه موجود (باستثناء الأرواح الديكارتية الشريرة والأحلام). وعلى النقيض، فإن إخفاقنا في إيجاد دليل قائم على رؤية شيء ما يؤدي بنا إلى الشك في وجوده. لذا، يبدو أنه يتعين علينا أن نكون متشككين تجاه الادعاء الذي يقول إن شيئًا ما غير العناصر والعمليات والخواص التي نتعرض لها خلال خبراتنا اليومية الحياتية موجود بشكل حقيقي، على الأقل إذا كان وجود تلك العناصر والعمليات والخواص اليومية نفسها لا يشير إلى وجود شيء آخر. بالإضافة إلى ذلك، قدم لنا العلم الحديث سببًا وجيهًا للاعتقاد بأن تلك العناصر والعمليات والخواص اليومية مكونة من ظواهر متناهية الصغر وصفها علم الفيزياء وعلم الكيمياء، وهي بدورها تشكل الظواهر هائلة الكبر التي وصفها علم الفلك وعلم الكونيات. لذلك، فإن هناك ما يبرر موقفنا عندما نشير إلى أن هذه الظواهر الهائلة الكبر والمتناهية الصغر موجودة أيضًا، حتى برغم عدم رؤيتها بشكل مباشر. لكن على الجانب الآخر، لم يقدم لنا العلم أي سبب للاعتقاد

بأن كائنات كالأشباح والأرواح الشريرة هي كائنات حقيقية؛ فالدليل على وجود مثل هذه الكائنات ضعيف ومن السهل تفسيره من منظور غير علمي (كالهلاوس والأوهام والقصص غير القابلة للتصديق ... وما إلى ذلك). علاوة على ذلك، لا يقدم لنا العلم الحديث أي سبب للاعتقاد بوجود الروح أو الجوهر اللامادي الديكارتي. وبالتالي، يتمثل الاستنتاج العقلاني في أنه لا وجود لمثل هذه الأشياء. فإننا على الأقل – كما يشير الماديون – لدينا ما يبرر تصرفاتنا القائمة على افتراض أن هذه الأشياء غير موجودة، ويبرر توقعاتنا بقدرتنا على تفسير الظواهر العقلية بأسرها من خلال العمليات والخواص الفيزيائية.

قد يوحي ظاهر تلك الآراء بأن المادية (كما تدعي الثنائية) ما هي إلا استنباط للنتائج الحتمية لبعض الأفكار الطبيعية المسلَّم بها. لكن التفسيرات العلمية لم تكتفِ بمجرد تفسير ما نلاحظه ونرصده في خبراتنا اليومية فحسب، لكنها – وبدرجة كبيرة للغاية – تصف لنا كينونته أيضًا. فإن الطاولة التي أمامك تبدو صلبة وغير منفذة. لكن الفيزياء تخبرنا أن الطاولة عبارة عن كتلة من الجسيمات غير المرئية، وكل جسيم يشغل حيزًا أقل من الحيز الواقع بينه وبين غيره من الجسيمات. وبالتالي، فإن الطاولة التي تبدو في الظاهر صلبة وغير منفذة، ما هي إلا حيز فارغ. غير أن هذا يقودنا إلى ما يلي: إننا نلجأ إلى حواسنا لتمنحنا الشعور باليقين قدر المستطاع ولهذا نبني علمنا عليها، لكن العلم يخبرنا أن حواسنا على قدر كبير من الخطأ. فالعالم الذي تكشّف لنا من خلال النظر والسمع والتذوق واللمس والاستنشاق – العالم المكون من طاولات ومقاعد وصخور وأشجار – ليس المعيار الذي نحكم به على الواقع، لكن تعود هذه المهمة الجليلة لعالم الكائنات غير المرئية الذي يفترضه علم الفيزياء – العالم المكون من الجسيمات والذرات والإلكترونات والكواركات. لكن ماذا عن الفكرة البديهية والمسلَّم بها

بشأن أن العناصر الفيزيائية التي نتعرض لها في حياتنا اليومية هي نماذج للواقع؟ (وإذا كانت الطاولة في الواقع شيئًا لا نستطيع أن نراه بشكل مباشر لأنها كتلة من الجسيمات، فلمَ يجب علينا أن نتشكك في الادعاءات التي تقول إن بعض الظواهر كالروح أو الجوهر الديكارتي اللامادي هي ظواهر موجودة ولكنها غير مرئية أيضًا؟).

الاختزالية والتبعية

من وجهة نظر العديد من الماديين، يميل العلم الحديث – كما يوضح المثال السابق – إلى ما يطلق عليه عادة اسم "الاختزالية". فيقال على الطاولة في بعض الأحيان إنها "قابلة للاختزال"، أو إنها في الواقع ليست سوى مجموعة من الجسيمات. كما أن الخواص المتنوعة للطاولة تختزل أيضًا؛ إذ يقال إن الصلابة التي تتسم بها الطاولة ما هي إلا حالة تحدثها جزيئاتها عندما يقاوم مجال القوة الذي تنشئه مجالات القوة المرتبطة بمجموعات أخرى من الجسيمات (يديك أو الكتاب الموضوع على الطاولة). بالمثل، فإن صلابة مكعب الثلج ما هي إلا حالة تحدثها جزيئات الماء عند نقطة التجمد، بينما تكون سيولة الماء عند درجات الحرارة الأعلى ما هي إلا حالة أخرى لجزيئاتها. تتمثل الفكرة الأساسية في افتراض أن كل شيء حقيقي (ليس فقط الطاولات ومكعبات الثلج، بل والكواكب والمجرات والحيوانات وحتى العقول البشرية) لا بد وأن يكون قابلاً للاختزال تمامًا – بطريقة ما – إلى الفئات الأساسية للفيزياء. فليس الكوكب أو العقل سوى نوعين مختلفين لأشكال الجزيئات أو الذرات. ويطلق على نوعية المادية التي تؤيد بقوة ذلك الادعاء الاختزالي اسم "الفيزيائية"، والتي تتمثل في فكرة أن الفيزياء الأساسية تكشف لنا ما هو حقيقي بشكل فعلي.

ولكن تكمن الإشكالية هنا في أن هناك أشياء يصعب للغاية اختزالها إلى فئات فيزيائية بالمعنى الحرفي المفروض، وذلك باعتراف

معظم الفيزيائيين أنفسهم. وتزودنا المنتجات الثقافية بأمثلة واضحة على ذلك. فيبدو أن ما يجعل الدولار العملة التي هو عليها الآن أمر لا يتعلق بالخواص الفيزيائية المتضمنة فيه؛ فالدولار المعدني مثل الدولار الورقي، بل يتعلق الأمر – بشكل كبير – بالأعراف الاجتماعية التي يصعب اختزالها إلى خواص تتعلق بالجسيمات. وبطبيعة الحال، تعتبر كل الظواهر الثقافية والاجتماعية معتمدة على العقل. والعقل في حد ذاته يعد المثال الأبرز (والأكثر صلة بموضوع الكتاب) على الأشياء التي يصعب اختزالها لأشياء فيزيائية؛ وذلك للأسباب التي أوضحناها في الفصل الثاني، والتي سنعرض المزيد منها تفصيليًا في الفصول اللاحقة. علاوة على ذلك، لا تعتبر الفيزياء علمًا منتهيًا؛ إذ يحاول الجميع شرح المكونات الأساسية للكون المادي والقوانين الحاكمة له وتصويرها بدقة. لذا، تختلف الفيزياء الخاصة بالعالمين "أينشتاين" و"هيسنبرج" اختلافًا جذريًا عن الفيزياء الخاصة بالعالمين "جاليليو" و"نيوتن"، وربما ستختلف الفيزياء في المستقبل عن الفيزياء التي قدمها هذان الفريقان اختلافًا جذريًا. والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: في أي فيزياء بالتحديد يُفترض أن كل شيء حقيقي يكون قابلاً للاختزال؟ عادة يجيب الفيزيائيون بقولهم إن "الفيزياء المكتملة" في المستقبل سوف تتولى مسئولية هذه المهمة، بغض النظر عن ماهية النظرية التي سيطرحها علماء المستقبل للتغلب على المشكلات التي لم تستطع الفيزياء الحالية أن تجد لها حلولاً حتى الآن. لكن ماذا لو توصلت تلك الفيزياء المستقبلية إلى وجوب افتراض خواص لا مادية وغير فيزيائية لتفسير الظواهر العقلية كما أشار بعض الثنائيين (لأسباب سوف نشرحها لاحقًا)؟ في مثل هذه الحالة، لن تختلف الفيزيائية عن الثنائية، وحينئذٍ لن تكون نسخة من المادية على الإطلاق.

أدت مثل هذه المشكلات مع الفيزيائية إلى قيام بعض الفلاسفة ذوي النزعة المادية برفض الاختزالية، واتجاههم إلى اختيار مدرسة

فكرية بديلة وهي "التبعية". أي أن يتبع شيء ما شيئًا آخر؛ بمعنى أنه لا يمكن أن يحدث اختلاف في الأول دون أن يحدث في الثاني. بناء على ذلك، يمكن فهم المادية على أنها الادعاء بأن كل العمليات والخواص والموجودات الحقيقية – بما في ذلك تلك الخاصة بالعقل – تتبع العمليات والخواص والموجودات الفيزيائية البحتة. فلا شيء يمكن أن يحدث على الإطلاق، لا سيما إذا كان عقليًا، ما لم يحدث شيء ما على المستوى الفيزيائي وعلى مستوى معظم الموجودات الأساسية التي تفترضها الفيزياء. وبعكس الاختزالية، لا تتضمن التبعية بالضرورة فكرة أن كل الموجودات الأساسية موجودة وجودًا حقيقيًا فيزيائيًا، بحيث تكون الطاولات والمقاعد والصخور والأشجار والأجساد وحتى العقول موجودة وجودًا حقيقيًا مثلها في ذلك مثل الجسيمات الفيزيائية الأساسية. بل تتضمن فكرة أخرى، وهي أن كل شيء يحدث على مستوى الطاولات والمقاعد والصخور والعقول وما إلى ذلك يحدث بصفة جوهرية فقط؛ لأن شيئًا ما يحدث على مستوى الجسيمات الأساسية. بعض الفلاسفة الذين يستندون إلى فكرة تبعية ما هو عقلي لما هو فيزيائي يفضلون مصطلح "الطبيعية" على "الفيزيائية"، ويرجع السبب في ذلك إلى أنه ليس من الضروري أن تكون الكائنات الأساسية التي فرضتها الفيزياء هي التي تشكل الواقع فحسب، بل العالم الطبيعي المكون من الظواهر المادية بصفة عامة هو الذي يشكل ذلك الواقع (وقد تم تمييز تلك الظواهر المادية عن الظواهر الخارجة عن نطاق العالم الطبيعي، كالجوهرين الديكارتيين أو الملائكة أو الإله).

بطبيعة الحال، يعد الأمر مبهمًا للغاية. ومن الأمور التي تحتاج إلى توضيح المراد بالتحديد من الادعاء القائل بأنه لا يمكن أن يحدث اختلاف في الشيء التابع دون حدوث اختلاف في الشيء المتبوع. فهل يعني ذلك أنه من المستحيل من الناحية الميتافيزيقية أن يحدث اختلاف في

الأول دون حدوث اختلاف في الثاني، أم إن ذلك مستحيل من الناحية الفيزيائية فحسب؟ إذا كان يُفهم من الادعاء الإجابة عن النصف الأول من السؤال بالإيجاب، فإن العديد من المشكلات التي واجهت الاختزالية ستظهر أيضًا أمام التبعية بسبب الاقتراح الذي يقول إن ما هو عقلي يتبع ما هو فيزيائي (وذلك لأسباب سوف نوضحها لاحقًا). أما إذا كان يُفهم من الادعاء الإجابة عن النصف الثاني من السؤال بالإيجاب، فليس من الواضح أن الموقف الناتج عن ذلك يعد بصفة أساسية شكلاً من أشكال المادية. فادعاء أنه من المستحيل من الناحية الفيزيائية أن يحدث اختلاف على المستوى العقلي دون حدوث بعض الاختلاف على المستوى الفيزيائي يعني أنه لا يمكن وقوع ذلك في إطار الطريقة التي يسير بها العالم الواقعي، ولكن لا يعني أنه من المستحيل وقوع ذلك من الناحية الميتافيزيقية (أي لا يعني أنه من المستحيل وقوع ذلك في أي عالم ممكن). وبالتالي، فهذا الادعاء لا يستبعد الفكرة الأساسية التي طرحها الثنائيون، والتي تفيد بأنه من الممكن من الناحية الميتافيزيقية أن يوجد العقل منفصلاً عن الدماغ والجسد.

إن من يؤيد التبعية يواجه معضلة تتمثل في تقديم تفسير وجيه لماهية الكائنات الأساسية وقوانين الفيزياء التي على أساسها يُطرح الادعاء الخاص بأن كل شيء يتبع غيره. إن الرد المتمثل في أن "الفيزياء المكتملة" ستقدم يومًا ما حلاً لهذه المعضلة يفسح المجال للتفكير في إمكانية أن يرى علماء الفيزياء مستقبلاً أنه من المناسب إضافة الظواهر غير الفيزيائية أو اللامادية إلى قائمتهم. وفي الواقع، لقد تنبأ "ديفيد تشالمرز" - والذي يصف نفسه بأنه من مؤيدي مذهب الطبيعية - بأن هذا ما سوف تطالب به الفيزياء في المستقبل. لذا، فهو يعتبر نفسه من مؤيدي الثنائية أيضًا وليس من مؤيدي الطبيعية فحسب. ولهذا، فهو يرفض بشكل صريح أي ربط جوهري بين الطبيعية والمادية.

وعليه، فإنه يتعين علينا أن نضع في الاعتبار – كما تمت الإشارة في السابق – أن مصطلحات "الطبيعية" و"المادية" و"الفيزيائية"، مع إضافة مصطلحي "الاختزالية" و"التبعية"، يتم استخدامها من قبل الفلاسفة بطرق مختلفة تثير الحيرة والارتباك. ولتجنب الشعور بمثل هذه الحيرة عند قراءتك لهذا الكتاب، سيكون من الكافي أن نكرر ما يلي: تعبر المادية عن فكرة مفادها أن الواقع الفيزيائي هو الواقع الوحيد الموجود. والمحاولات التي تهدف إلى توضيح هذه الفكرة الأساسية بشكل أكثر تفصيلاً تميل إلى اعتبار الفيزياء الحالية هي المعيار لما يعد "واقعًا فيزيائيًا" (ولهذا يستخدم أحيانًا مصطلح "الفيزيائية")، أو تميل إلى ترك مفهوم ما هو فيزيائي مفتوحًا (ولهذا يستخدم أحيانًا مصطلح "الطبيعية"). بناء على ذلك، برغم كون المنهج الأول أكثر وضوحًا وتحديدًا، فهو أصعب في الدفاع عنه. وبينما يعتبر المنهج الثاني أسهل في الدفاع عنه، فإنه يكون أحيانًا أقل تحديدًا، بل في بعض الحالات أقل مادية من حيث الجوهر. وفي كلا المنهجين، يرتبط الإدراك البديهي والمنطقي للمادية دومًا بالغموض.

السبب والنتيجة

حتى الآن يبدو أن الوجاهة التي اكتسبها مذهب المادية عند ظهوره قد شابها بعض التشوه بسبب الغموض وعدم التحديد. وبينما من الممكن فهم لمَ يرى البعض أن مذهب المادية جذاب، فإنه من الصعب فهم السبب في أن تكون المادية هي التوجه السائد في فلسفة العقل. لكن يجب ألا ننسى إشكالية التفاعل؛ فكما ذكرنا في الفصل السابق، تعد هذه الإشكالية هي الاعتراض الرئيسي على الثنائية والدافع الفلسفي الأساسي للتوجه نحو المادية. فطبقًا لما يتم تأويله عادة عن الفيزياء الحديثة؛ فإن الكون المادي (الذي ينتمي له الجسد البشري، وذلك من وجهة نظر الثنائيين والماديين على حد

سواء) مغلق من الناحية السببية. بمعنى أن لا شيء خارجه، أو تحديدًا لا شيء غير فيزيائي، قادر على أن يكون له تأثير سببي على ما يحدث في هذا الكون. إذن، فالعقل، إذا كان جوهرًا غير فيزيائي كما أشار "ديكارت"، لن يكون قادرًا على التأثير على الجسد ... لكن يبدو بوضوح أن العقل يؤثر بالفعل على الجسد. لذلك، توصل الماديون بشكل عقلاني إلى ما يلي: إذا كان العقل يتفاعل مع الجسد، فلا يمكن أن يكون جوهرًا لاماديًا وغير فيزيائي كما أشار "ديكارت"، بل لا بد وأن يكون جوهرًا ماديًا أو فيزيائيًا خالصًا.

تشير تلك الحجة إلى الحقائق العامة عن طبيعة علاقات السبب والنتيجة في العالم الفيزيائي. لكن هناك حقائق أيضًا عن التفاعل بين العقل والجسد، والتي تعطي دعمًا أكثر للأطروحة المادية. فنحن نعرف عبر خبراتنا اليومية أن التغييرات التي تحدث في الجسد قد يكون لها تأثيرات كبيرة على العقل. على سبيل المثال، يعوق تناول مواد مخدرة أو الإصابة بكدمة في الرأس قدرة المرء بشكل جذري على التفكير بوضوح أو حتى التفكير على الإطلاق. فكيف يمكن أن يحدث ذلك إذا كان العقل مختلفًا تمامًا عن الجسد والدماغ كما أشار "ديكارت"؟ ونحن نعرف أيضًا من علم الأعصاب الحديث أن بعض الوظائف العقلية – كالرؤية والاستماع وفهم اللغة وما إلى ذلك – ترتبط بمناطق معينة في الدماغ. لذا، مرة أخرى، كيف يمكن أن يحدث ذلك إذا كان العقل والدماغ شيئين مختلفين؟ علاوة على ذلك، لا يعتبر علم الأعصاب المصدر الوحيد للاعتراضات العلمية على الثنائية. فقد أظهرت البيولوجيا الحديثة أن الكائنات البشرية هي نتاج العملية نفسها – أي عملية النشوء والارتقاء – التي تعمل وفقًا للقوانين الفيزيائية ذاتها التي تحكم باقي الكون الفيزيائي، وهي العملية التي بدأت في بيئة مادية خالصة منذ بداية نشأة الأرض حيث وُجدت الأبقار والفراشات والبكتيريا، والتي يبدو

أن جميعها كائنات فيزيائية خالصة. لذا، كيف للإنسان البشري الذي هو نتاج تلك العملية المادية أن يكون شيئًا آخر سوى كائن فيزيائي خالص؟ علاوة على ذلك، تفترض نظرية النسبية أن المكان والزمان يشكلان متصلاً واحدًا وهو متصل "الزمكان". لذا، فأي شيء موجود في زمن ما لا بد وأن يوجد أيضًا في مكان ما. ويبدو بوضوح أن العمليات العقلية موجودة في زمن ما، وهو ما يعترف به حتى "ديكارت"، وفي تلك الحالة يجب أن توجد تلك العمليات العقلية في مكان ما أيضًا. فكيف يمكن إذن ألا تكون تلك العمليات العقلية عمليات فيزيائية أو مادية؟

إن التأثر بنجاح العلم الحديث في تطبيق النموذج الآلي لتفسير كل ظاهرة في العالم ليس السهم الوحيد في كنانة المادية. فكل من الطبيعة العامة للسببية الفيزيائية وتفاصيل العلاقات السببية بين العقل والجسد يمنحان المادية أيضًا وجاهة معقولة. ويرى الماديون أنه مع الوضع في الاعتبار أ) أن طبيعة علاقات السبب والنتيجة تستلزم أن تكون الأسباب والنتائج الخاصة بالعمليات الفيزيائية ذات طبيعة فيزيائية في حد ذاتها، ب) وأن تطبيق هذه الفكرة قد أدى إلى وضع نموذج آلي عام للكون نجح بشكل كبير في تفسير كل الجوانب الأخرى للواقع، ج) وأننا على علم ببعض الروابط السببية بين العقل والدماغ؛ فإن الاستنتاج المعقول هو افتراض أن العقل سيخضع تمامًا – في النهاية – للتفسير الفيزيائي المحض.

مع ذلك، لا تُظهر أي من تلك الآراء التي عرضناها أية مغالطات في الحجج التي طرحتها الثنائية – مثل حجة "إمكانية التصور" – والتي ناقشناها في الفصل السابق. لكن بعض الماديين قد أشاروا إلى أنهم يستطيعون تقديم حجة خاصة بهم تتعلق بإمكانية التصور لكنها مضادة للحجة التي طرحها الثنائيون، وفي بعض الأحيان تسمى "حجة الاستنساخ". تخيل أنك في المستقبل البعيد، وأن بعض أجهزة الانتقال

الآني التي وُصفت في العديد من قصص الخيال العلمي قد أصبحت ممكنة ومتاحة. ويدخل شخص ما إلى غرفة مليئة بالأجهزة المعقدة، ثم يقوم كمبيوتر فائق بعمل فحص لجسده ودماغه مسجلاً كل المعلومات التي يكتشفها حتى يصل إلى آخر جزيء في الجسد. وبينما يُدمر جسد ذلك الشخص، تنتقل تلك المعلومات إلى غرفة أخرى على سطح كوكب المريخ ويظهر جسد مشابه تمامًا لجسد ذلك الشخص هناك. هذه النوعية من السيناريوهات تثير كل أنواع الأسئلة الفلسفية التي تدعو للاهتمام. فمثلاً، هل الشخص الذي يظهر في الغرفة الواقعة على سطح كوكب المريخ هو نفسه الذي دخل الغرفة الواقعة على كوكب الأرض أم إنه مجرد نسخة منه؟ سوف نناقش مثل هذه الأسئلة في الفصل الثامن. الذي نريد أن نلفت الانتباه إليه هنا أنه بالتأكيد يمكن تصور، وبالتالي يكون ممكنًا من الناحية الميتافيزيقية، أن الشخص الذي ظهر في الغرفة الواقعة على سطح كوكب المريخ - بغض النظر عن كونه مطابقًا للشخص الأصلي أم لا - سيُصدر النوع نفسه من السلوك؛ وبالتالي سيبدو أن لديه عقلاً، مثلما كان للشخص الأصلي. لكن ما يجعل ذلك الشخص موجودًا هو تخزين ونقل المعلومات الفيزيائية المحضة - تلك المعلومات التي سجلها الكمبيوتر بعد فحص الجسد والدماغ على الأرض - واستخدام تلك المعلومات لتكوين شخص آخر والذي ظهر على كوكب المريخ. إذن، يبدو أن العوامل الفيزيائية يمكن أن تنشئ عقلاً، وفي تلك الحالة يكون هناك سبب يدفعنا للاعتقاد بأن العقل هو كيان فيزيائي محض.

تلك الحجة لا توازي حجة "إمكانية التصور" التي طرحها الثنائيون. لقد كان القصد من الحجة التي طرحها الثنائيون إثبات أن العقل والدماغ ليسا متطابقين، بينما القصد من تلك الحجة هو دعم الادعاء القائل بأن العقل والدماغ تابعان لبعضهما أو على الأقل أن العقل يتبع

الدماغ. لكن يجب الإشارة هنا إلى أنه حتى لو نجحت حجتَي "إمكانية التصور" في إثبات أي شيء، فإنهما لم تستطيعا إثبات الادعاءات الخاصة بتطابق العقل مع الدماغ أو التبعية. فإذا كنت تستطيع بالفعل تصور وجود العقل منفصلاً عن الجسد أو الدماغ، فقد يكون من المعقول – على الأقل – أن يمثل ذلك دليلاً على أن العقل والدماغ ليسا متطابقين؛ لأنهما لو كانا متطابقين، فكيف يكون لديك أحدهما دون الآخر؟ من ناحية أخرى، تصورك أنهما موجودان معًا لا يكفي لإثبات أنهما متطابقان، حتى لو افترض الثنائيون أنه من الطبيعي أن يوجد العقل والدماغ معًا وأصروا فحسب على أنهما – نظريًا – قد ينفصلان عن بعضهما البعض. فتخيلك أن كل المخلوقات التي لها كُلى لها قلوب أيضًا لا يثبت أن تلك القلوب والكلى من النوع نفسه. بالمثل، تخيلك أن العقل موجود حيثما يوجد الدماغ لا يثبت أن العقل والدماغ شيء واحد. لذلك، فإن حجة "إمكانية التصور المادية" لا تستطيع أن تثبت ادعاءها. ومع ذلك، فهي تقدم الدعم البديهي للاستنتاج الذي توصل إليه الماديون من خلال الآراء الأخرى التي عرضناها، والمتمثل في أنه من الممكن أن تكون العمليات المادية المحضة هي القادرة فقط على تفسير وجود العقل وشرح طبيعته.

السلوكية

نفترض أننا سلمنا جدلاً بقوة القضية التي يطرحها الماديون حتى الآن، والتي تدعم الادعاء الخاص بأنه من الممكن تقديم تفسير فيزيائي بحت للعقل؛ فإلى أي مدى يمكن أن تتحول تلك الإمكانية إلى واقع فعلي؟ هل يستطيع الماديون إخبارنا بالتحديد كيف للعمليات المادية في الجسد والدماغ أن تنشئ كل الظواهر العقلية التي وصفناها على مدار الفصلين السابقين، كالوعي والتفكير والكيفيات والقصدية والإحساس القوي بالذاتية؟ لقد طرح الماديون العديد من الإجابات

المحتملة لهذا السؤال، وأكثر الإجابات التي لاقت قبولاً في منتصف القرن العشرين - أي خلال الفترة التي أصبحت فيها المادية هي التوجه السائد فيما يتعلق بفلسفة العقل - كانت تتعلق بالمدرسة الفكرية "السلوكية". ويطلق عليها أحيانًا اسم "السلوكية الفلسفية"؛ لتمييزها عن "السلوكية المنهجية" المرتبطة بعالم النفس "بي. إف. سكنر" وعلماء نفس آخرين، والتي تعبر عن فكرة مختلفة عن تلك التي تعبر عنها "السلوكية الفلسفية" بالرغم من اتصالهما.

تشير السلوكية إلى أنه لكي تنسب العقل إلى شيء ما فذلك يعني أنك تنسب إليه بعض الميول السلوكية؛ فوجود ميول سلوكية ذات صلة يعني أن لك عقلاً. فشعورك بالألم عندما يتعرض جسدك لإصابة ما، على سبيل المثال، ليس سوى نزوع وميل لإظهار أنماط سلوكية معينة كالنواح أو الهلع أو البكاء أو التأوه. واعتقادك أنها تمطر بالخارج عندما تتنبأ الأرصاد الجوية بذلك، ما هو إلا نزوع وميل للبحث عن المظلة وارتداء حذاء المطر. وشعورك بالخوف عند رؤية حيوان مفترس أو غرباء معهم سكين في شارع مظلم، ما هو إلا نزوع وميل للارتجاف و/أو الجري. بصفة عامة، المرور بأية حالة عقلية يعني الميل لإصدار مخرجات سلوكية استجابة للمدخلات البيئية، وبالتحديد استجابة لتأثيرات البيئة المحيطة بالإنسان على أعضائه الحسية. وعليه، إذا كانت السلوكية فكرة صحيحة، فإن وصف العقل من خلال المصطلحات المادية سيكون سهلاً نسبيًا؛ فالأمر متعلق ببساطة بإثبات أن هناك نظامًا فيزيائيًا خالصًا قادرًا على توضيح السلوك المرتبط بوجود عقل - وهو ما يبدو جليًا أن الجسد البشري قادر عليه.

على الرغم من ذلك، فإن السلوكية ليست بالفكرة الصحيحة. لكن لنكون منصفين، يجب أن نشير إلى أن المدرسة السلوكية تتسم ببعض المزايا. فهي تجعل كل جزء في العقل مرئيًا وقابلاً للفحص عبر الدراسة العلمية، مثله في ذلك مثل الطاولات والمقاعد والصخور والأشجار.

كما أنها تعكس الفكرة البديهية بأن الوسيلة التي نخترق بها عقول الآخرين بشكل دقيق هي مراقبة سلوكهم. فما تلاحظه عند مراقبة حزن شخص ما ليس شيئًا يحدث داخله، ولكنك تلاحظ بعض الأنماط السلوكية الخارجية التي يصدرها كالتنهد وتقطيب الوجه وما إلى ذلك. علاوة على هذا، ظهرت أيضًا نظرية أخرى شهيرة في فلسفة منتصف القرن العشرين المعنية بمعنى الكلمات، وهي نظرية "قابلية التحقق"، والتي أشارت إلى أن معنى العبارة هو طريقة تحققها؛ مما جعل التوجه نحو المدرسة السلوكية أمرًا حتميًا غير قابل للاجتناب. فإذا كان الدليل الوحيد الذي تملكه للتحقق من الادعاءات بشأن ما يفكر فيه الأشخاص الآخرون هو السلوك الذي يصدرونه، فكل ما عليك لتعبر عن تفكيرهم أن تقول إنهم يميلون لإبداء سلوكيات معينة.

وقد تم التخلي عن نظرية "قابلية التحقق" منذ فترة طويلة؛ وذلك لعدد من الأسباب، من أهمها أن بما أنه من العسير معرفة كيفية التحقق من النظرية نفسها، فمن العسير أيضًا معرفة مدى خلوها من انعدام المعنى. ومع كون نظرية التحقق من أقوى الحجج التي يمكن أن تدعم مدرسة السلوكية، ففي حالة غياب تلك الحجة، تظهر مشكلات السلوكية بشكل بالغ. فمن الصعب اختزال الحديث عن العقول إلى الحديث عن السلوك. فالقول إن اعتقادك أنها تمطر ليس سوى نزوع لارتداء حذاء المطر أو البحث عن مظلة، لا يعبر عن الوضع الحقيقي بالكامل. فالشخص الذي يعتقد أنها تمطر سوف يقوم بمثل هذه التصرفات فقط إذا كانت لديه رغبة في ألا تبتل ملابسه، والرغبة في حد ذاتها نوع من أنواع الحالات العقلية. لذلك، فإن مؤيدي السلوكية عليهم أن يحللوا الرغبة في "عدم ابتلال الملابس" من المنظور السلوكي لكي يتموا التحليل الخاص بـ "الاعتقاد أنها تمطر" من المنظور نفسه. لكن هناك شخص ما قد لا يرغب في ألا تبتل

ملابسه فحسب، بل يخشى أيضًا – على سبيل المثال – من أن يصاب بالبرد، و"الخوف من الإصابة بالبرد" هو أيضًا حالة عقلية أخرى يجب أن يتم تحليلها من المنظور السلوكي. وهي الحالة العقلية التي ستكون بدورها قائمة فقط إذا كانت هناك حالة عقلية أخرى والمتمثلة في "الاعتقاد بأن ابتلال الملابس سيؤدي للإصابة بالبرد"، وهي أيضًا حالة عقلية سوف تحتاج أيضًا إلى تحليل سلوكي ... وهكذا إلى ما لا نهاية. بناء على ذلك، لا مفر بالنسبة لمؤيدي السلوكية من أن يجمعوا كل الأحاديث عن الحالات العقلية ويقوموا بمعالجتها والتعامل معها من منظور سلوكي بحت.

بالإضافة إلى ذلك، تغافلت النظرية عن الذاتية، والتي – كما رأينا في الفصل الثاني – تبدو جوهرية بالنسبة للعقل. فسواء كنت أعلم أي شيء عن عقول الآخرين من خلال السلوك فقط أو لا أعلم شيئًا، فإن مراقبة السلوك بالتأكيد ليست الوسيلة التي من خلالها أعلم ما يدور في عقلي أنا. فلا يجب أن أنظر لنفسي في المرآة وأنا أصرخ وأبكي قبل أن أدرك أنني أتألم قائلاً لنفسي: "ما هذا؟ انظر لحالي، لا بد وأنني أتألم!". إن الذات التي تحمل الأفكار والخبرات تستطيع أن تدرك تلك الأفكار والخبرات بطريقة مختلفة عن الطريقة التي يستخدمها الآخرون؛ فهي طريقة لا تعتمد على ملاحظة السلوك. بالفعل، مع وضع تلك الذاتية في الاعتبار، فإن أي نمط من أنماط السلوك لا يعد أمرًا جوهريًا بالنسبة للعقل. إن الممثل الجيد يستطيع أن يُظهر كل الأنماط السلوكية المرتبطة بالألم الشديد بشكل مقنع برغم انعدام شعوره بأيّ ألم على الإطلاق. وعلى النقيض، قد يشعر الممثل البارع بألم شديد لكنه يظهر للعيان وكأنه لا يشعر بأي ألم على الإطلاق. إن الحقائق العقلية في كلتا الحالتين – سواء مع وجود الكيفيات المرتبطة بالألم أو غيابها – تتشكل وفقًا للمنظور الذاتي للممثل، وتلك

الحقائق تكون قابلة للمعرفة من خلال هذا المنظور فحسب؛ وهنا لا يعد السلوك أمرًا ذا صلة.

إن السببية لها علاقة أيضًا بمناقشة مدى صحة السلوكية، كما كان الحال عند مناقشة الثنائية. فمن الاعتراضات التي طرحها الماديون ضد الثنائية أنها قد أخفقت تمامًا في تفسير حقيقة أن الحالات العقلية مسببات للسلوك. لكن السلوكية أيضًا أخفقت في تقديم تفسير لذلك. فإذا كانت الحالات العقلية مطابقة للسلوك، فلا يمكن أن تكون المسببة له. فإن اعتقادك أنها تمطر ليس سببًا في أن تبحث عن المظلة. لكن بناء على رأي مؤيدي السلوكية، فإن اعتقادك أنها تمطر هو سبب بحثك عنها. ولكي نأخذ طرح الماديين بشأن التأثير السببي لما هو عقلي مأخذ الجد، فإن هذا يتطلب رفض السلوكية.

نظرية التطابق

نظرًا لأن الحالات والعمليات العقلية يبدو بوضوح أنها عمليات داخلية بطريقة ما وأنها هي التي تسبب السلوك الخارجي، فقد أعرض الماديون عن المدرسة السلوكية في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين واتجهوا إلى نظرية بديلة وهي نظرية "التطابق"، التي ترى أنه إذا كانت العمليات والحالات العقلية هي مسببات السلوك، وإذا كانت تلك المسببات في بعض الأحيان تكمن داخل المرء الذي يصدر هذا السلوك وبالتالي تكون غير مرئية، فهناك اقتراح من وجهة النظر المادية بشأن المكان الذي ربما توجد فيه تلك المسببات الداخلية، ألا وهو الدماغ. في إطار وجهة النظر هذه، تعتبر العمليات والحالات العقلية مجرد عمليات وحالات عصبية؛ أي أنها عمليات وحالات خاصة بالدماغ والجهاز العصبي المركزي. إذن، فالعقل مطابق للدماغ.

نواجه مرة أخرى ادعاءً يبدو بسيطًا وواضحًا، لكنه في الواقع مغاير لذلك. فالفكرة تتمثل في أن أية حالة عقلية – على سبيل

المثال، تفكيرك في جدتك أو إحساسك بالألم في عمودك الفقري أو ذكرياتك عن رحلتك الأخيرة إلى لندن – هي تحفيز لمجموعة كذا وكذا من الخلايا العصبية. ومن المهم للغاية أن نستوعب بدقة ماذا يعني ذلك. إن الادعاء في تلك النظرية لا يقول إن ما يحدث في العقل يتأثر بما يحدث في الدماغ، وإن المشاعر والأحاسيس والقدرة على التذكر والتفكر بوضوح وما إلى ذلك تعتمد على عمليات وبنيات عصبية متنوعة. فلا أحد ينكر أن العقل والدماغ يتفاعلان مع بعضهما البعض، لا سيما الثنائيين الذين يصرون – كما أشرنا من قبل – على وجود هذا التفاعل غير أنهم لا يستطيعون تفسير كيفية حدوثه. فإذا كان ذلك ما تشير إليه نظرية "التطابق"، لما كانت محل جدل أو خلاف. بيد أن النظرية تقول إن تفكيرك لا ينتج بسبب الخلايا العصبية كذا وكذا المستثارة، بل إن تفكيرك في حد ذاته هو تلك الخلايا العصبية. فالتفكير ليس سوى خلايا عصبية معينة تم تحفيزها واستثارتها. فإرسال إشارات كهروكيميائية معينة من أحد جانبي الدماغ إلى الجانب الآخر فحسب هو ما يشكل التفكير أو المشاعر أو الأحاسيس. وعليه، إذا كنت تستطيع أن تنظر داخل جمجمة شخص ما وترى الخلايا العصبية المحفَّزة بها، فأنت حرفيًا تنظر إلى أفكاره.

إذا كان ذلك لا يعد غريبًا بالنسبة لك، فربما لم تفهم النظرية بشكل صحيح. إن واضعي نظرية "التطابق" قاموا بطرح افتراض علمي جريء لا يتوافق مع المنطق العام البديهي. وكانت الفكرة تكمن في أن تطابق العقل مع الدماغ يجب أن يُقبل كآخر حلقة في سلسلة التفسيرات العلمية الاختزالية. وكما لاحظنا من قبل، كل الأشياء الفيزيائية كالطاولات والمقاعد والأشجار، بالرغم من أنها تبدو عناصر صلبة تمامًا ولها سمات كاللون والطعم والرائحة، فما هي فعليًا إلا حشد كبير من الجسيمات متناهية الصغر التي لا لون لها ولا طعم ولا رائحة. إن العناصر

الفيزيائية قد تم اختزالها إلى مجموعة من الجسيمات والذرات عن طريق الفيزياء المعاصرة. وبالمثل، تم اختزال الخواص الخاصة بالحرارة أو البرودة أو السيولة أو السطوع إلى خواص تجمعات الجزيئات أو الذرات. لذا، فإن الماء – على سبيل المثال – ليس سوى مركب كيميائي معين مكون من ذرتي هيدروجين وذرة أكسيجين (H_2O). والحرارة ليست سوى حركة للجزيئات، ولنكون أكثر دقة، ليست سوى طاقة الجزيء الحركية. مثل هذه الاختزالات تكشف عن الطبيعة الحقيقية للظواهر اليومية، وتسمح لنا بفهمها والتنبؤ بتصرفاتها بدقة أكبر من الأفكار البديهية.

تحدث الاختزالات في بعض الأحيان داخل العلم. فالمفهوم البيولوجي للجين، على سبيل المثال، يتحول ليكون قابلاً للاختزال إلى مفهوم أكثر جوهرية والمتمثل في الحمض النووي DNA. ويطلق على هذه النوعية من الاختزالات اسم "اختزال النظريات". وهو الاختزال الذي يتمثل في اختزال القوانين والأنتولوجيا الخاصة بنظرية علمية معينة إلى القوانين والأنتولوجيا الخاصة بنظرية علمية أخرى. والأنتولوجيا المتعلقة بنظرية ما هي قائمة الموجودات الرئيسية التي تفترضها، كالجزيئات والذرات والجسيمات دون الذرية. أما قوانين النظرية، فهي المبادئ التي تزعم أنها تحكم أنشطة تلك الموجودات، كالمبادئ الخاصة بالميكانيكا الكمية التي يقال إنها تحكم الموجودات الأساسية التي تفترضها الفيزياء. في حالة اختزال النظريات، يتم اختزال الموجودات الخاصة بالنظرية المختزَلة لتكون مطابقة لموجودات النظرية المختزِلة أو لا تكون شيئًا سواها. فالجينات – على سبيل المثال – تتحول لتكون قابلة للاختزال إلى، أو في واقع الأمر لا تكون سوى، عناصر الحمض النووي DNA. بناء على ذلك، هناك علاقة أشبه بالقانون بين الموجودات الخاصة بالنظرية المختزَلة والنظرية المختزِلة. ففي المثال السابق، في كل حالة يوجد فيها جين كذا وكذا، يوجد أيضًا عنصر كذا وكذا من عناصر الحمض النووي DNA.

تجدر الإشارة هنا إلى أن نظرية "التطابق" تشكل في بعض الأحيان نوعًا من أنواع "اختزال النظريات". ينظر إلى طريقتنا العادية أو البديهية في الحديث عن عقولنا وفي تفسير سلوكنا من خلال ما يحدث داخل هذه العقول - كالحديث عن الاعتقادات والرغبات أو عن سلوك شخص ما صادر بسبب بعض الاعتقادات والرغبات - على أنها "نظرية" شبه علمية. هي بالتأكيد ليست نظرية معقدة؛ حيث لا تتضمن تحليلاً رياضيًا قام به أكاديمي وعرضه في محاضرة أو اختبره في معمل. لكنها تتمتع، أو هذا ما يتم ادعاؤه، ببعض سمات النظرية العلمية؛ إذ تتسم بأنتولوجيا معقدة. فهي لا تتحدث فقط عن الاعتقادات والخبرات، ولكنها تتحدث أيضًا عن الأماني والمخاوف والتجارب والمشاعر والأحاسيس. كما أنها تلجأ لتعميمات أشبه بالقانون؛ فالرغبة في الهامبورجر ستدفع المرء لتناوله، والإحساس بالألم سيؤدي إلى النواح والشكوى، والاعتقاد بوجود خطر محدق سيتسبب في الشعور بالهلع. وبما أن هذه "النظرية" هي نظرية عن العقل، وبما أنها وُضعت من قبل أشخاص عاديين، فيرى الفلاسفة أنها تندرج تحت إطار "علم النفس الشعبي". وبناء على ذلك، يمكن التعبير عن نظرية "التطابق" بأنها فرضية تشير إلى إمكانية اختزال "علم النفس الشعبي" إلى "علم الأعصاب"، وهو العلم الذي يركز على دراسة الدماغ. ونظرًا لأن النظرية التي تتحدث عن الجينات وما شابهها تتحول لتكون قابلة للاختزال إلى النظرية التي تتحدث عن بديل آخر وهو الحمض النووي DNA، يجب علينا إذن أن نختزل أفكارنا ورغباتنا وتجاربنا ومشاعرنا إلى عمليات الدماغ وحالاته.

يستند واضعو نظرية "التطابق" في دفاعهم عن نظريتهم إلى عدد من الآراء التي تم طرحها لصالح المادية بصفة عامة، وإلى اعتماد أنواع معينة ومتباينة من الوظائف العقلية (اللغة - الرؤية ... إلخ) على مناطق معينة ومتباينة من الدماغ بصفة خاصة. وقد اعترفوا بأن نظريتهم

قد تكون مضادة للبديهيات؛ فقد يتبادر إلى الذهن السؤال التالي: كيف للأفكار والأحاسيس الذاتية أن تكون مجرد إشارات كهروكيميائية تمر بين الخلايا العصبية؟ بيد أنهم ردوا على ذلك بأن الطاولة مثلاً لا تبدو في الظاهر ككتلة من الجسيمات، لكنها كذلك بالفعل. فعادة يتحدى التطور العلمي الأفكار البديهية المسلم بها. فإذا كانت نظرية "التطابق" تتحدى الأفكار البديهية المسلم بها، فلا يجب أن يعد هذا في حد ذاته وجهًا من وجوه الاعتراض.

على الرغم من ذلك، هناك مشكلات أكثر جدية تتعلق بنظرية "التطابق" أشار إليها الماديون أنفسهم. تتمثل المشكلة الأولى في التمييز الذي وضعه الفلاسفة بين الأنماط والنماذج. أمعن التفكير في الجملة التالية: "هذه القطة كانت فوق هذه السجادة" كم عدد الكلمات في هذه الجملة؟ تعتمد الإجابة على ما إذا كنا سنقوم بعد كلمة "هذه" مرتين أم مرة واحدة. فإذا قمنا بعد "هذه" باعتبارها كلمة واحدة، فإننا نقوم بالعد طبقًا للنمط. ولكن إذا قمنا بعدها مرتين (بما أنها قد ذكرت في الجملة مرتين)، فإننا نقوم بعد نماذجها. وبناء على ذلك، سيكون هناك خمس كلمات مختلفة في الجملة إذا قمنا بعد أنماط الكلمات، وست كلمات إذا قمنا بعد نماذج الكلمات. وما يعد صحيحًا فيما يتعلق بالكلمات يعد صحيحًا أيضًا فيما يتعلق بالحالات العقلية والدماغية. بمعنى أننا نستطيع – على سبيل المثال – أن نميز بين نمط عام لحالة عقلية ما (على سبيل المثال، الاعتقاد بأنها تمطر) ونماذج معينة لذلك النمط (على سبيل المثال، تملكني الاعتقاد بأنها تمطر قبل ذلك في هذا الفصل، تملكني الاعتقاد بأنها تمطر في السادس عشر من إبريل الماضي، تملكني الاعتقاد بأنها تمطر في الأول من مايو ... وهكذا). لقد كان القصد من نظرية "التطابق" في الأساس ما يمكن أن يُطلق عليه اسم نظرية "تطابق النمط"، والتي ادعت أن كل نمط لحالة عقلية

(كالاعتقاد بأنها تمطر، الاعتقاد بأن الطقس مشمس، الرغبة في تناول الهامبورجر، الرغبة في تناول الكعك المحلى .. وما إلى ذلك) قد يتوافق بالكامل مع نمط معين لحالة دماغية (نسق تحفيزي عصبي للنمط "أ"، نسق تحفيزي عصبي للنمط "ب" .. وهكذا).

تكمن المشكلة في عدم إمكانية حدوث مثل هذا التوافق المحكم بسبب عدم إمكانية وجود مثل هذه العلاقة المتبادلة الأشبه بالقانون بين الحالات العقلية والحالات الدماغية. وهنا نسترجع مرة أخرى المثال التي طُرح للرد على السلوكية: لن يرغب شخص ما في ألا تبتل ملابسه إلا إذا كانت لديه حالات عقلية أخرى، كالخوف من الإصابة بالبرد والاعتقاد بأن ابتلال الملابس سيؤدي إلى الإصابة بالبرد. علاوة على ذلك، سيمر ذلك الشخص بتلك الحالات العقلية فقط إذا كان يعتقد أيضًا أن الإصابة بالبرد شيء مضر، وكان يرغب في تجنب هذا الضرر أكثر من رغبته في الاستمتاع بالسير تحت المطر. إذن، لا توجد أية حالة عقلية بمفردها بل يوجد معها حالات عقلية أخرى، بل وتوجد علاقات منطقية بين تلك الحالات العقلية. فالمرء يعتقد أن الإصابة بالبرد أمر مضر، وابتلال الملابس سوف يؤدي إلى الإصابة بالبرد؛ مما يجعله يستنتج أنه من الأفضل عدم ابتلال الملابس، وبالتالي يصل لاستنتاج آخر يتمثل في أنه برغم متعة السير تحت المطر، فإن ذلك سيتسبب في ابتلال الملابس، وبالتالي من الأفضل عدم الخروج أثناء هطول الأمطار.

إذن، هناك علاقات منطقية بين الحالات العقلية، والتي تحدد بشكل حاسم جزئيًا أي الحالات العقلية سيخضع لها المرء إذا تعرض لأي منها. لكن يبدو أن مثل هذه العلاقات غير موجودة بين الخلايا العصبية المحفَّزة في الدماغ. إذ سيكون من المنافي للعقل أن نقول – بل ليس من الواضح حتى ما المقصود بقولنا – إن النسق التحفيزي العصبي للنمط "أ" يستلزم منطقيًا النسق التحفيزي العصبي للنمط "ب"، أو إن

إفـرازات الهرمـون اللوتينـي لا تتسـق منطقيًـا مـع تحفيـز الخلايـا العصبيـة 6,092 عبـر 8,887. وتجـدر الإشـارة هنـا إلـى أن الخلايـا العصبيـة وإفـرازات الهرمـون تربـط بينهمـا علاقـات سـببية، لكـن العلاقـات المنطقيـة – والتـي تكـون قائمـة بيـن قضيتيـن، مثـل "إن الطقـس ممطـر بالخـارج" و"إن الطقـس رطـب بالخـارج" – ليسـت سـببية. إذ يبـدو أنـه لا سـبيل لتوافـق مجموعـات مـن الحـالات العقليـة المتداخلـة منطقيًـا مـع مجموعـات مـن الحـالات الدماغيـة المتداخلـة سـببيًا، ولا سـبيل لاختـزال مـا هـو عقلـي إلـى مـا هـو فيزيائـي. لكـن مـا نأملـه هـو مـا تشـير إليـه نظريـة "تطابـق النمـوذج"، بحيـث تصبـح نمـاذج حـالات عقليـة معينـة مطابقـة لنمـاذج حـالات دماغيـة معينـة؛ فيكـون اعتقـادك أنهـا تمطـر مطابقًـا لتحفيـز بعـض الخلايـا العصبيـة أو غيرهـا. لكـن لا سـبيل لترابـط أنمـاط الحالـة العقليـة والحالـة الدماغيـة بطريقـة أشـبه بالقانـون، ولا سـبيل لوصـف العلاقـة القائمـة بينهمـا فـي إطـار نظريـة علميـة دقيقـة. ويطلـق علـى هـذا النـوع مـن الطـرح أحيانًـا اسـم "الأحاديـة اللاقياسـية"، وهـو الاسـم الـذي أطلقـه الفيلسـوف "دونالـد ديفيدسـون" (١٩١٧ – ٢٠٠٣) والمرتبـط ارتباطًـا وثيقًـا بـه. وملخـص هـذا الطـرح مـا يلـي: الأحـداث العقليـة مطابقـة للأحـداث الفيزيائيـة، ولا يوجـد سـوى كـل مـا هـو فيزيائـي (الأحاديـة)، لكـن لا سـبيل لصياغـة أي قوانيـن علميـة تربـط بيـن الأحـداث العقليـة والأحـداث الفيزيائيـة (وبالتالـي فهـي "لا قياسـية" أو غيـر قابلـة للقيـاس).

ننتقـل إلـى مشـكلة أخـرى تتعلـق بنظريـة "التطابـق"، وهـي إمكانيـة وجـود مخلوقـات لهـا عقـل علـى الرغـم مـن افتقادهـا للدمـاغ. إذ يقـال إن العقـل "مـدرَك بشـكل متعـدد"؛ بمعنـى أنـه يمكـن أن يُـدرك أو يوجـد فـي نظـام غيـر النظـم المكونـة مـن خلايـا عصبيـة. وتعـد الكائنـات السـماوية والملائكـة أمثلـة جيـدة علـى مثـل هـذه النوعيـة مـن المخلوقـات. وقـد يقبـل حتـى معظـم الملحديـن فكـرة إمكانيـة وجـود مثـل هـذه الكائنـات

على الأقل من الناحية الميتافيزيقية، سواء أكانت موجودة في العالم الواقعي أم لا. بالإضافة إلى ذلك، تتسم الكائنات الفضائية بخصائص فسيولوجية مختلفة تمامًا عن خصائصنا ولا يوجد بها ما يشبه الدماغ البشري أو الأجهزة العصبية الموجودة لدينا. وكذلك يعد الإنسان الآلي الذي له مخ صناعي مركب من سليكون وبلاستيك وأسلاك نحاسية من الأمثلة المحتملة للمخلوقات التي يمكن أن نقول عنها إنها تفكر وتشعر برغم افتقادها لتكويننا العصبي. إذن، إذا كان العقل يمكن أن يوجد في أنساق فيزيائية غير الدماغ، فكيف نقول إن العقل متطابق مع الدماغ؟

الوظيفية

إن الاعتراض القائم على الإدراك المتعدد للعقل ووجوده في نظام فيزيائي غير الدماغ جعل معظم الماديين يتجهون إلى شكل جديد من أشكال المادية والذي هيمن على فلسفة العقل منذ منتصف السبعينيات من القرن العشرين، وهو ما تمثل في مدرسة "الوظيفية". وكانت نقطة البداية التي ارتكزت عليها الوظيفية هي ملاحظة أن العديد من الأشياء لا يتم تمييزها عن غيرها بالمواد المكونة لها، وإنما بالإشارة إلى الوظائف التي تؤديها. إذ يمكن تعيين السكين من خلال قدرته على القطع، وليس من خلال تكوينه المادي. فسواء كان السكين مصنوعًا من المعدن أو البلاستيك، فلن يغير ذلك من كونه سكينًا. ويمكن تعيين قطع لعبة الشطرنج من خلال الوظائف التي تؤديها كل قطعة في سياق اللعبة. عادة تكون القطع مصنوعة من البلاستيك وتتحرك مربعًا واحدًا على رقعة الشطرنج. لكن نظريًا، يستطيع المرء أن يرسم رقعة الشطرنج على الشاطئ ويلعب اللعبة باستخدام زجاجات فارغة ومواد مستعملة. بطبيعة الحال، ليس المراد هنا قول إن أي نوع من التركيبات المادية سيؤدي الغرض. فمن الصعب

مثلاً أن تلعب الشطرنج بقطع مصنوعة من كريم الحلاقة، أو أن تصنع سكينًا من ذلك الكريم؛ لأنه لن يكون سكينًا على الإطلاق. لكن الفكرة الأساسية تتمثل في أنه لا يوجد نوع معين من المواد الفيزيائية يجب أن تصنع به قطع الشطرنج أو السكاكين. فهناك العديد من الأشياء التي يمكن أن تؤدي الغرض طالما أنها تتمتع بالتركيب الصحيح الذي يؤهلها لأداء الوظائف المطلوبة منها.

يدعي مؤيدو الوظيفية أن فكرة مشابهة لذلك قد تنطبق على العمليات والحالات العقلية. فليست المادة التي تتكون منها الحالة العقلية هي التي تحدد كينونتها – سواء كانت عبارة عن تحفيز لخلايا عصبية أو غير ذلك – لكن ما يحدد ذلك هو ما تفعله تلك الحالة العقلية، وبشكل أكثر تحديدًا، نوع المسببات والنتائج التي ترتبط بها. إن ما يجعل الإحساس بالألم على ما هو عليه أنه ينتج بسبب ضرر أصاب الجسد، والنزوع في مقابل ذلك إلى إصدار بعض الحالات العقلية الأخرى كالقلق بالإضافة إلى أنماط سلوكية مثل الصراخ والبكاء. وما يجعل الاعتقاد بأنها تمطر على ما هو عليه أنه نشأ بسبب الضوء المنعكس من قطرات المطر والمتجه إلى شبكية العين، وقد تسبب ذلك بدوره – مع وجود رغبة لدى المرء في عدم ابتلال ملابسه – في حدوث بعض الحالات العقلية الأخرى مثل العزم على استخدام مظلة، وتسبب كذلك – مع تلك الحالات العقلية – في إصدار سلوك جسدي كالذهاب إلى خزانة الملابس لجلب المظلة. إذن، يتم تعيين الحالات العقلية من منظور علاقاتها السببية بالحالات العقلية الأخرى، ويتم تعيين ذلك النظام الخاص بالحالات العقلية نفسه من منظور علاقاته السببية مع المدخلات المتمثلة في التأثيرات البيئية على الأعضاء الحسية والمخرجات التي تظهر في صورة سلوك جسدي. وذلك النظام الذي يُظهر أنواعًا معينة من العلاقات السببية المضمنة به

هو ما يجعل كل عنصر داخله عبارة عن عملية أو حالة عقلية؛ وبالتالي يشكل ذلك النظام ككل "عقلاً"، بغض النظر عما إذا كان ذلك النظام ممثلاً في الدماغ البشري أو في الأجزاء الداخلية اللزجة لكائن فضائي أو في وحدة المعالجة المركزية المصنوعة من السليكون داخل إنسان آلي. وبما أن أي شيء يؤدي وظيفة السكين يعتبر سكينًا، سواء كان مصنوعًا من البلاستيك أو المعدن أو أي شيء آخر، فأي شيء يُظهر العلاقات السببية المناسبة يمكن القول إن له عقلاً، سواء أكان مخلوقًا يتمتع بجهاز عصبي مثل جهازنا أم كائنات مختلفة تمامًا عنا كالكائن الفضائي أو الإنسان الآلي أو الملاك.

ومن المزايا المرتبطة بهذه النظرية الفكرية أنها تسمح بتحليل العقل على نحو محايد نظريًا بين المادية والثنائية. إن الوظيفية في حد ذاتها تشير فقط إلى أن الحالات العقلية يمكن تعيينها من خلال علاقاتها السببية، ولا تستبعد إمكانية وجود تلك العلاقات السببية في الجوهر اللامادي الديكارتي وليس في الجوهر الفيزيائي. لكن بطبيعة الحال تقر هذه النظرية أيضًا بفكرة أن الشيء الذي يكون ماديًا تمامًا قد يكون له عقل، طالما أنه يتسم بدرجة عالية من الدقة والتعقيد تمكنه من إظهار العلاقات السببية ذات الصلة. ويعد الدماغ البشري من أكثر الكيانات التي نعرفها تعقيدًا؛ وبالتالي فهو يفي بالغرض. وعليه، تجيز الوظيفية تفسير العقل من منظور مادي بحت، ويبدو أن ذلك – بالإضافة إلى مبدأ "موس أوكام" – يرجح كافة المادية على الثنائية. علاوة على ذلك، بما أن النظرية تشير إلى أن العقل قد يتمثل في نظم أخرى غير الدماغ، فأحيانًا تتيح الوظيفية للماديين الرد على الثنائيين بشأن حجة "إمكانية التصور"، وذلك بالإشارة إلى ما يلي: إذا كان من المتصور أن يوجد العقل بشكل منفصل عن الدماغ؛ فذلك لأن الحالات العقلية يمكن إدراكها بشكل متعدد – فربما تكون ممثلة في

نظم فيزيائية غير الدماغ – ولكن ليس لأنها مستقلة بشكل كامل عن أي جوهر مادي. لذلك، حتى لو كانت الوظيفية متسقة مع الثنائية نظريًا، فهي تدعم المادية عمليًا؛ ولهذا تعتبر من النظريات المفضلة للماديين.

قد يتساءل البعض عما إذا كانت فكرة الإدراك المتعدد للعقل التي تعتمد عليها الوظيفية تتمتع حقًا بكل هذه الوجاهة والمعقولية أم لا. هل يجب علينا أن نقبل بلا تردد فكرة أن الإنسان الآلي المعقد، كالنوع الذي وُصف في قصص الخيال العلمي أو في سلسلة أفلام Terminator أو في شخصية "داتا" في فيلم Star Trek، يمكن أن يفكر ويشعر حرفيًا مثلنا؟ إذا قبلنا فكرة أن هذه المخلوقات وليدة الخيال قابلة للتصور – أي أننا نستطيع أن نتخيل بشكل مترابط مخلوقًا مركبًا من لا شيء سوى المعدن والبلاستيك ولكن يمتلك عقلاً – فسوف يعطي ذلك دعمًا لنظرية الوظيفية. إذ يرى مؤيدو تلك النظرية أنك إذا استطعت بالفعل أن تقابل شخصية "داتا" أو "المدمر" وأن تجري حوارًا معهما، فلن يكون لديك أي شك في أنهما يتمتعان بالذكاء مثلك. إذا سألك "داتا" كم الساعة، ألن يكون ذلك سببًا في اعتقادك أنه يرغب في معرفة الوقت؟ إذا أخبرك "المدمر" أنه قد جاء من المستقبل البعيد، ألن يكون ذلك دليلاً على أنه يعتقد أن هذا هو الزمن الذي جاء منه؟ وبما أن الرغبات والاعتقادات أنواع للحالات العقلية، فمن يملكها يمكن أن يقال عنه إن لديه عقلاً. ومع ذلك، قد يعترض البعض على عدم امتلاك مثل هذه المخلوقات للأحاسيس والمشاعر التي نملكها، فلمَ لا يمتلكونها؟ ألا يعكس ذلك الاعتراض مدى تحيز كُتاب الخيال العلمي لنموذج الآلة الباردة متبلدة المشاعر أكثر من كونهم ملتزمين بأحد القيود الموضوعية المفروضة على نوع الإنسان الآلي الذي يمكن أن يتم تركيبه من الناحية النظرية؟ لا بد أن نتذكر أن مؤيدي الوظيفية يشيرون

إلى أن المشاعر والأحاسيس أيضًا ما هي إلا حالات لها أنواع معينة من العلاقات السببية. فلمَ لا يمكن تضمين تلك الحالات في الإنسان الآلي؟ إذا كان الإنسان الآلي لديه حالة داخلية تحدث عند إصابة جسده بتلف مما يدفعه للصراخ والبكاء والبحث بهياج شديد عن وسيلة لإصلاح ذلك التلف، فلمَ لا يعد ذلك ألمًا؟ إذا رأيت "داتا" ملقى على الأرض ويرتعش وتتسارع أنفاسه ممسكًا بإحدى ذراعيه بعد أن أصيب برصاصة من مسدس الليزر، ألن تحاول مساعدته؟ هل ستقول له: "انزعه عنك، فإنك مجرد إنسان آلي؛ فأنت لا تشعر بأي شيء فعليًا"؟! (وماذا لو أخبرك أن قولك يجرح مشاعره؟ ألن تفكر على الأقل برهة فيما إذا كان لديه مشاعر وأحاسيس أم لا؟).

إن الوظيفيين يرون أن الطرح الخاص بإمكانية وجود إنسان آلي مفكر وذي مشاعر لا يمكن استبعاده بأي حال من الأحوال من قبل أي شخص يأخذ الادعاء المادي العام على محمل الجد، وهو الادعاء الذي يفيد بأن العمليات والحالات العقلية يمكن تفسيرها من خلال الإشارة إلى العمليات والحالات التي تحدث في الدماغ. وبما أن أية مجموعة من الخلايا العصبية ليست سوى مجموعة فيزيائية بحتة لا تقل في ذلك عن مجموعة رقائق الكمبيوتر المصنوعة من السليكون الواقعة في رأس الإنسان الآلي، فلمَ يُنظر للاقتراح الخاص بأن من لديه ذلك الدماغ المصنوع من رقائق الكمبيوتر يمكن أن يفكر ويشعر مثلًا، على أنه ضرب من الخيال؟ لمَ يجب اعتبار التيار الكهربائي المار بين رقائق الكمبيوتر عاجزًا عن إصدار حالات عقلية كما تفعل الإشارات الكهروكيميائية المرسلة بين الخلايا العصبية؟

إن الخلية العصبية الواحدة تؤدي مهمة بسيطة نسبيًا؛ فهي تستقبل الإشارات من بعض الخلايا العصبية ثم ترسلها إلى خلايا عصبية أخرى. فلمَ لا تستطيع رقاقة الكمبيوتر أن تفعل ذلك؟ افترض أن

مجموعة صغيرة للغاية من خلايك العصبية قد تم استبدالها برقائق كمبيوتر متناهية الصغر وقامت بإرسال واستقبال الإشارات بالطريقة نفسها التي تستخدمها الخلايا العصبية العادية، فهل هناك أي شك في أنك ستكون واعيًا وقادرًا على التفكير كما كنت في السابق؟ إن القلب الصناعي لا يقل قدرة عن القلب الطبيعي في ضخ الدم لجسد الشخص الذي قام بتركيبه. لذا، يعتبر القلب الصناعي قلبًا بما أنه يؤدي مهام القلب. فلمَ تكون الخلايا العصبية الصناعية أقل قدرة على دعم التفكير والشعور إذا كانت تؤدي المهام نفسها التي تؤديها الخلايا العصبية الطبيعية؟ فلنفترض، على سبيل المثال، أن النهايات العصبية في يدك قد تم استبدالها بنهايات عصبية صناعية – مصنوعة من أسلاك دقيقة أو من مجموعة من الأجهزة متناهية الصغر المعروفة في مجال تكنولوجيا النانو – وتؤدي تلك النهايات العصبية الصناعية المهام نفسها التي تؤديها النهايات العصبية الطبيعية؛ بحيث تسجل أي ضرر يحدث في الجسم وتشير إلى أي حرارة أو برودة يتعرض لها الجسد وما إلى ذلك، فهل هناك أي سبب يدفعك للشك في أنك ستكون قادرًا على الإحساس بالألم أو الدفء أو البرودة كما كنت في السابق؟ وإذا كان يساورك أي شك، فما السبب بالتحديد؟ إن النهايات العصبية الصناعية تعمل فيزيائيًا بالطريقة نفسها التي تعمل بها نظيراتها من النهايات العصبية الطبيعية؛ لذا لمَ لا يكون لتلك النهايات العصبية الصناعية التأثيرات نفسها؟ تخيل الآن أن خلايا عصبية ونهايات عصبية أخرى قد تم استبدالها تدريجيًا بالطريقة نفسها، كما تم كذلك استبدال الأعضاء المختلفة كالكبد والكلية والرئة بنظائر لها على درجة عالية من التعقيد والتطوير مركبة من البلاستيك والمعدن والسليكون لكنها تحاكي بدقة الوظائف نفسها التي تقوم بها الأعضاء الطبيعية، فهل هناك أي سبب يدفعك للشك في أنك ستكون قادرًا على التفكير

والإحساس كما كنت دومًا؟ إن الأعضاء والخلايا العصبية الجديدة تؤدي المهام نفسها بدقة من الناحية الفيزيائية كالأعضاء والخلايا العصبية الطبيعية، فلمَ لا تكون النتائج النهائية لكليهما متماثلة أيضًا؟ (وإذا كنت بطريقة ما فقدت القدرة على التفكير أو الإحساس كالسابق، فمتى يحدث ذلك بدقة؟ فإذا كان استبدال مجموعة من الخلايا العصبية أو النهايات العصبية ليس له مثل هذا التأثير، فلمَ يحدث ذلك التأثير إذا تم استبدال مجموعتين أو ثلاث أو ألفي أو مليوني مجموعة من تلك الخلايا والنهايات العصبية؟). في النهاية، تخيل أن جسدك بالكامل وجهازك العصبي تم استبدالهما بنظائر صناعية، فهل هناك أي شك في أنك ستكون واعيًا كما كنت في السابق؟ مرة أخرى، إذا كان يساورك شك، فما السبب بالتحديد؟ إن أجزاءك الصناعية الجديدة فيزيائية بالكامل، وكذلك كانت خلاياك العصبية وأعضاؤك الطبيعية الأصلية، كما أن الأجزاء الجديدة من جسمك تؤدي بدقة المهام نفسها التي تؤديها الأعضاء الطبيعية. لذا، ما سبب الشك في أنه ما زال لديك عقل؟ لاحظ أنك قد أصبحت بالفعل إنسانًا آليًا، وتحولت بشكل تدريجي إلى إنسان آلي يشعر ويفكر؛ فلمَ ننكر أن الإنسان الآلي الذي يصنع في المصنع أو المعمل قد يشعر ويفكر هو الآخر؟

وكما أشارت تلك الحجة، ترتبط الوظيفية ارتباطًا وثيقًا بفكرة أن الدماغ أشبه بجهاز كمبيوتر، بينما العقل أشبه ببرنامج تطبيقي يتم تشغيله على هذا الجهاز. وسوف نوضح ذلك بمزيد من التفصيل في الفصل السادس، لكن يكفي حاليًا أن نلاحظ أن ذلك الاقتراح يمد الماديين بوسيلة لتفسير الأطروحة الوظيفية، ويمدهم أيضًا بوسيلة للبرهنة على قدرة الوظيفية على إزالة الغموض بشأن كيف لشيء مادي بحت أن يكون له عقل. إن برنامج الكمبيوتر شيء مجرد؛ فهو عبارة عن بنية رياضية يمكن فهمها وبيان تفاصيلها على الورق أو في

عقل المبرمج قبل أن يتم تطبيقها على جهاز الكمبيوتر. لكن لكي يكون البرنامج حقيقيًا وله تأثير على العالم الفيزيائي، يجب تنفيذه وتطبيقه على جهاز الكمبيوتر. فإذا لم تستطع تنزيل البرنامج على جهاز الكمبيوتر، فسيظل شيئًا مجردًا تمامًا وغير فعال. وجدير بالذكر أن الأمر لا يحتاج إلى جهاز كمبيوتر معين؛ فبعض البرامج تعمل على أي جهاز كمبيوتر، لكن لا بد من وجود جهاز كمبيوتر أو ما يشابهه لأداء هذه المهمة. وعليه، يمكن قياس ذلك على العقل. فقد ندرك ماهية العقل من المنظور الوظيفي، وذلك بتجريده من أية تفاصيل فيزيائية بشأن تطبيقه أو تضمينه في دماغ الإنسان والتركيز فقط على بنيته السببية. قد يعطي ذلك إيهامًا بأن العقل قادر على أن يوجد منفصلاً عن التطبيق. لكن في الواقع، فإن العقل مثله مثل برنامج الكمبيوتر، لا بد من تطبيقه في نظام فيزيائي أو ما شابه. فإذا لم يكن من الضروري وجوده في دماغ بشري، فربما يوجد في دماغ إنسان آلي أو كائن فضائي. علاوة على ذلك، برغم الطبيعة المجردة للبرنامج، فليس هناك غموض حول كيفية تشغيله على جهاز الكمبيوتر. قياسًا على ذلك، لا يجب أن يكون هناك غموض حول كيفية تمثيل العقل في الدماغ. فمثل برنامج الكمبيوتر، ما العقل إلا مثال لبنية مجردة معقدة يتم إدراكها في إطار مادة معقدة.

عبء الإثبات

على الرغم من الغموض الذي يكتنف محاولات إعطاء الأطروحة المادية صيغة دقيقة، فهي لا تزال أطروحة مؤثرة وفعالة. وإذا كان هناك مبالغة مفرطة بشأن الطبيعة المنطقية والواقعية للمادية من قبل مؤيديها، فقد نالت المادية دعمًا قويًا بفضل توجهات العلم الحديث. علاوة على ذلك، حصل الماديون من خلال الوظيفية على نظرية فلسفية واعدة حول كيفية إدراك العقل في شيء مادي

بحث. كما أن هناك دليلاً مقنعًا من علم الأعصاب يفيد بأن العمليات والحالات العقلية مرتبطة بالفعل ارتباطًا وثيقًا بالعمليات والحالات الخاصة بالدماغ.

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: ما تداعيات ذلك كله على النزاع القائم بين المادية والثنائية؟ هناك العديد من الماديين الذين يرون أن الأفكار المقترحة حتى الآن كافية في حد ذاتها لإكساب مذهبهم التفوق العقلاني على غيره من المذاهب. إن المادية في تقديرهم قادرة تمامًا – من الناحية النظرية – على وصف ماهية العقل وتفسير كينونته، فضلاً عن أنه قد تم تفنيد الثنائية ودحضها. وبالتالي، فإن عبء الإثبات يقع على عاتق الثنائيين وليس الماديين. ومع الوضع في الاعتبار الدليل الذي تم الحصول عليه من علم الأعصاب، فإن المادية تمتلك افتراضًا يدعمها ويرجح كفتها. وبالتالي، ستواصل المادية احتلال مركز الصدارة بين المذاهب الأخرى إلى أن يثبت العكس؛ "فالمادية بريئة إلى أن يثبت إدانتها".

مع ذلك، قد يرد الثنائيون بقولهم إن الميزة الفلسفية التي تدعيها المادية قد تكون وهمية؛ نظرًا لأن الإجماع الحالي لصالح المادية هو انعكاس للنمط الفكري السائد أكثر من كونه انعكاسًا للتقييم الموضوعي والمحايد للحجج ذات الصلة التي تطرحها المادية. تحديدًا، يحاول الثنائيون البرهنة على عدم وجود سبب وجيه للأخذ بالاقتراح القائل بأنه في ظل النزاع بين المادية والثنائية تعتبر المادية الطرف الذي يفسر الشك لصالحه، وذلك عند تطبيق القاعدة القانونية الشهيرة "الشك يفسر لصالح المتهم". إذ يرى الثنائيون أن تبرير مثل هذا التوجه معروف للغاية. فعلى مدار قرون طويلة دخل الماديون ومعارضوهم معركة فلسفية لم يستفد منها أي من الطرفين، إلى أن ظهر العلم الحديث. فالظواهر التي كانت تبدو في السابق غير قابلة للتفسير

خضعت بشكل متزايد للتفسير المادي، فيما عدا ما يتعلق بالقوى الخارقة للطبيعة. فمن وجهة نظر الماديين، العقل هو العقبة الأخيرة، وهذا وضع مؤقت فحسب. فبفضل ظهور علم الأعصاب، يقف الماديون حاليًا على أعتاب التفسير النهائي لما هو عقلي من منظور فيزيائي تام؛ وبالتالي ستكون وجهة النظر العالمية المادية مبرأة تمامًا من أي خلل أو نقص. لكن لا تخلو تلك الحالة الفلسفية المادية من المبالغة.

فأولاً، لم يساعد التقدم العلمي على تسوية إشكالية العلاقة بين العقل والجسد لصالح المادية، بل يبدو أنه قد زاد من تفاقمها. فكما عرضنا في الفصل الثاني، كشف لنا العلم الحديث أن الموجودات الفيزيائية مكونة من جسيمات لا لون لها ولا طعم ولا رائحة؛ فالألوان والمذاقات والروائح موجودة فقط في عقل المدرك لها. وهنا يكتنف الغموض كيفية ارتباط هذه الألوان والمذاقات والروائح بالدماغ، فهو – مثل غيره من العناصر المادية – ليس سوى مجموعة من الجسيمات التي لا لون لها ولا طعم ولا رائحة. بالإضافة إلى ذلك، أخبرنا العلم أن ظاهر الغاية في الطبيعة وهمي وخادع. على سبيل المثال، ليس الغاية من الزعانف دفع السمك للأمام أثناء عومه في الماء، بل في حقيقة الأمر لا غاية ولا غرض من وجودها على الإطلاق. فهي نتاج العمليات العرضية نفسها الخالية من المعنى التي يُفترض أنها أدت إلى كل الظواهر المعقدة بما في ذلك الظواهر العضوية. وتعمل الزعانف كما لو أن لوجودها غاية؛ لأن المخلوقات التي ظهرت بها لأول مرة نتيجة لطفرة وراثية عشوائية قد انفردت – بشكل عرضي – بميزة عن غيرها ممن لا يمتلكون مثل هذه الزعانف. لكن إذا كانت الغايات والأغراض معتمدة على العقل – أي أنها ليست موجودة وجودًا حقيقيًا في العالم الفيزيائي ولكن يتم تصورها فيه من خلالنا – فإن هذا

يجعل من الصعب تفسير ذلك التصور وما يمثله من قصدية عبر العمليات التي تحدث في الدماغ، والتي لا مغزى لها ولا غاية كغيرها من العمليات الفيزيائية الأخرى. باختصار، فسر العلم المعاني والسمات المدركة حسيًا، والتي تبدو من الناحية المنطقية موجودة في الواقع بطرحها في ملعب العقل. وبالتالي، فهو لم يفسرها على الإطلاق، ولكنه نقلها من العالم الفيزيائي إلى العالم العقلي. وبذلك لا يقوم العلم بحل المشكلة، بل يزيد من تفاقمها.

ثانيًا، يعتبر الجدل المثار حول المادية فيما يتعلق بتحديد الطريقة الأفضل لتفسير الظواهر الفيزيائية - كحركة الكواكب وطبيعة التفاعلات الكيميائية أو حتى أصل نشأة الحياة - جدلاً بسيطًا وغير مباشر؛ بمعنى أن القضايا العلمية لم تكن إحدى القضايا الجوهرية لتفنيد المادية. لكن الجدل الأكثر احتدامًا حول المادية هو الذي استمر قرابة ألفي عام ونصف مرتكزًا بشكل أساسي على ثلاث قضايا ميتافيزيقية أساسية وهي: طبيعة العقل وعلاقته بالجسد، والوضع الأنتولوجي والإبستمولوجي للعناصر الرياضية وغيرها من العناصر الأخرى المجردة، ووجود إله. وبما أن المادية قد أصبحت لها اليد الطولى، فهذا يستلزم أن تكون الحجج المادية بشأن هذه القضايا حاسمة، أو حتى على الأقل تتسم بقدر أكبر من الوجاهة والعقلانية. والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن هو: هل حدث ذلك بالفعل؟ .. لا أحد مُطلع على التاريخ الحديث للفلسفة يظن أن هذا قد حدث.

ويتضح ذلك بالنسبة للقضية الأولى، والتي تعد القضية الأهم. فقد تكون المادية مذهب الأغلبية من الفلاسفة المعنيين بفلسفة العقل المعاصرة، ولكن لا يعود السبب في ذلك إلى أن أي شخص قد نجح في إثبات صحتها. في واقع الأمر، وكما سوف نرى في الفصول التالية، كل المجهود الذي يبذله فلاسفة العقل الماديون في الوقت الحالي يتمثل

في محاولة الدفاع عن المدارس المادية التي يتبنونها ضد الاعتراضات المختلفة التي تكون – بشكل صريح أو ضمني – ذات طبيعة معادية للمادية؛ مما يؤدي إلى إخفاق المدرسة المادية محل الجدل والنقاش في تفسير ظواهر عقلية معينة (كالقصدية والكيفيات وما إلى ذلك) من منظور فيزيائي بحت. علاوة على ذلك، فإن تلك الاعتراضات هي نفسها الانتقادات التي وُجهت للمادية على مدار ٢٥٠٠ عام، ولم ينجح الماديون كأسلافهم في الرد عليها – فكريًا – بحسم. ربما يشير الثنائيون إلى حقيقة أنه بقدر الشهرة التي حظي بها مشروع تطبيع العقل – أي محاولة إظهار العقل على أنه قابل للتفسير عبر الخواص الطبيعية الفيزيائية دون الخواص غير الفيزيائية – بقدر ما أصبح دليلاً على ضعف فلسفة العقل المادية وليس قوتها. لأنه لو لم يكن هناك شك حقيقي في إمكانية تفسير العقل من منظور مادي بحت، لتم إنجاز ذلك منذ فترة طويلة. مرة أخرى، يبدو أن هيمنة المادية على فلسفة العقل تعتمد بشكل كبير على الاعتقاد بأن المادية قد نجحت وأثبتت وجودها في كل المجالات الأخرى؛ وبالتالي يُتوقع نجاحها في المجال الذي يكون فيه العقل محل الاهتمام.

لكن من الواضح أن المادية ليست ناجحة في كل المجالات الأخرى، على الأقل إذا وضعنا في الاعتبار النزاعات الميتافيزيقية – وليست العلمية – التي لم يتم حلها وما زالت مثار جدل ونزاع منذ زمن طويل. والدليل على ذلك القضية الثانية التي تعد محل جدل بين الماديين ومعارضيهم، وهو الجدل الدائر بشأن العناصر المجردة. فقد كانت الرياضيات بين الفلاسفة دومًا نموذجًا للمعرفة الأكيدة بشكل مطلق؛ وذلك لأن حقائق الرياضيات هي حقائق ضرورية؛ أي أنها صادقة وصحيحة في كل العوالم الممكنة. لهذا السبب، من الواضح أن تلك الحقائق لا يمكن أن تكون حقائق عن شيء عقلي أو مادي. فالحقائق

عما هو عقلي هي حقائق عن عالم ذاتي، لكن الرياضيات تعد صادقة وصحيحة من الناحية الموضوعية؛ بمعنى أنها مستقلة عن ميول البشر. على الجانب الآخر، الحقائق عن العالم المادي هي حقائق عن عالم دائم التغير تسيطر عليه الأحداث العرضية، لكن الحقائق الرياضية حقائق ثابتة وخالدة. لذلك، يبدو أن الرياضيات تصف عالمًا ثالثًا؛ أي نطاقًا من الكيانات المجردة – كالأرقام والأشكال الهندسية – التي لا يمكن اختزالها إلى عناصر عقلية أو فيزيائية. وهذا ما يقودنا إلى "الأفلاطونية" (نسبة إلى "أفلاطون"، وهو الفيلسوف الذين ارتبط اسمه بوجهة النظر هذه ارتباطًا وثيقًا). هناك العديد من الفلاسفة الذين حاولوا دحض ذلك التصور الخاص بالرياضيات، وإظهار أن الحقيقة الرياضية – على الرغم مما هو ظاهر – يمكن تطبيعها أو تفسيرها عبر الخواص الطبيعية. وتجدر الإشارة هنا إلى أن مثل هذه المحاولات قد اتسمت بالجدلية الشديدة، بل ورُفضت من قبل معظم الفلاسفة لكونها غير وجيهة على الإطلاق. يبدو أن طبيعة الحقيقة الرياضية تؤدي حتمًا إلى الأفلاطونية. ورغم محاولة الفلاسفة ذوي النزعة الطبيعية إظهار غير ذلك، فقد ثبت أن محاولاتهم تتضمن صعوبات كبيرة لا يمكن تخطيها، أو حتى تستلزم أفلاطونية لكن من نوع مختلف. ولا يعد ذلك النهج جديدًا، بل هو قائم على مدار تاريخ الفلسفة. ويبدو أن أية أطروحة ذات نزعة أفلاطونية منبثقة من طبيعة الرياضيات تصمد أمام كل محاولة لدحضها وإبطال صحتها. وعليه، فإن الأفلاطونية – وليست الطبيعية – هي ما يجب أن يفسر الشك لصالحها، لا سيما أن العديد من الرياضيين أنفسهم يميلون إلى الأفلاطونية عند تفكيرهم في الرياضيات من منظور فلسفي.

ما ينطبق على العناصر الرياضية ينطبق أيضًا على الكيانات الأخرى المجردة ظاهريًا. فعندما نفهم حقيقة من حقائق الرياضيات، ندرك

قضية ما، مثل قضية أن ٢+٢= ٤. كما ندرك القضايا أيضًا عندما نفهم أي نوع آخر من أنواع الحقائق؛ وذلك لأن العناصر الخاضعة لفهمنا – كما في الرياضيات – ليست عقلية ولا فيزيائية. فنحن في فهمنا لنظرية "فيثاغورس" أو أن يوليوس قيصر قد اغتيل في منتصف مارس، نفهم معًا الشيء نفسه في كل حالة. فبالنسبة لنظرية "فيثاغوريس"، فأنا لم أفهمها من وجهة نظر ذاتية خاصة بي ولم تفهمها أنت من وجهة نظر ذاتية خاصة بك، لكن ما فهمناه هو شيء موضوعي غير ذاتي؛ شيء يشير إلى أمر حقيقي وصحيح بشكل مستقل عن عقلينا. لذا، ففهمنا للحقائق لا يمكن أن يكون شيئًا عقليًا. كما لا يمكن أن يكون شيئًا ماديًا؛ نظرًا لأن الحقيقة التي تصفها النظرية تشير إلى أمر حقيقي وصحيح بغض النظر عما إذا كان يحدث في عالم فيزيائي أم لا، أو حتى إذا كان هناك عالم فيزيائي على الإطلاق أم لا. مرة أخرى، ينطبق الأمر على القضايا التي تدور حول الأشياء الفيزيائية مثلما ينطبق على القضايا التي تدور حول الرياضيات. فقضية أن يوليوس قيصر تم اغتياله في منتصف مارس ستظل صحيحة وحقيقية حتى بعد اختفاء العالم الفيزيائي بأكمله. وبالتالي، في فهمك لتلك القضية، أنت لا تفهم شيئًا ماديًا. يرتبط طرح الحجة المتعلقة باعتبار القضايا كيانات مجردة لا مادية بالعالم "جوتلوب فريج" (١٨٤٨– ١٩٢٥)، بيد أن الفكرة الأساسية لتلك الحجة كانت قائمة منذ فترة طويلة على مدار تاريخ الفلسفة، وتعود بشكل أساسي إلى "أفلاطون". وبالطبع، يرتبط "أفلاطون" أيضًا بفكرة أن كلماتنا المتعلقة بخواص الأشياء – كالاحمرار أو الاستدارة أو الجودة – تشير إلى كليات (Universals) أو أشكال موجودة بطريقة ما على نحو مجرد ومستقل عن العناصر الصلبة (أي الأشياء الحمراء أو المستديرة أو الجيدة). لكن مؤيدي مذهب "الاسمية" أنكروا ذلك بشكل واضح، غير أن محاولاتهم لتمييز الخواص دون اللجوء إلى كليات مجردة تعتبر غير عقلانية أو تستلزم الاستناد بقدر ما إلى تلك الكليات.

وعليه، نجد أن كل فكرة تصبح فكرة جدلية .. وتلك بالتحديد النقطة المحورية المراد توضيحها. فليس هناك بارقة أمل تشير إلى الاقتراب نحو تسوية لهذا الجدل لصالح المادية أو الطبيعية. فالوضع الراهن لا يختلف كثيرًا عنه في الماضي. لقد كان هناك دومًا منتقدون للأفلاطونية بشأن الرياضيات والقضايا والخواص، غير أنهم يفشلون دومًا في الدفاع عن وجهة نظرهم وإثبات صحتها بشكل قاطع. ربما يستطيعون إثبات صواب رأيهم في المستقبل، لكن لم يظهر منهم أحد حتى الآن يوحي بأن هذا سيحدث. وإذا كانت الطبيعية بشأن الكيانات المجردة مفضلة بالنسبة للكثيرين في الوقت الحالي، فربما يرجع السبب في ذلك إلى أن الفلاسفة – كما في فلسفة العقل – يفترضون أن الطبيعية أو المادية قد أثبتت وجودها في المجالات الأخرى؛ وبالتالي لا بد وأن تكون وجهة النظر الصحيحة في هذا المجال. لكن الوضع في إطار الجدل الدائر حول الكيانات المجردة لا يمكن اعتباره دليلاً مستقلاً على وجود افتراض معقول لصالح المادية بصفة عامة.

ويبدو أن الوضع نفسه يتكرر عندما يدور الجدل حول وجود إله. بالطبع هناك عدد من الاعتراضات الأساسية على الحجج التقليدية في هذا الصدد. لكن على الجانب الآخر، شهدت العقود الأخيرة صحوة كبيرة بين الفلاسفة للاهتمام بفلسفة الدين بصفة عامة وبالحجج المتعلقة بوجود إله بصفة خاصة. وقد أشار العديد من فلاسفة الدين المعاصرين إلى إمكانية إعادة صياغة الحجج التقليدية بطريقة تحصنها من الاعتراضات المعتادة. وأشاروا أيضًا إلى أن العديد من تلك الاعتراضات مبنية في المقام الأول على سوء فهم، أو حتى على تشويه مغالى فيه. ونظرًا للمجهود القيم – من الناحية الفلسفية – الذي بذله المدافعون الجدد عن المعتقد الديني التقليدي وما فرضه ذلك من تحدٍ أمام الطبيعية الإلحادية، ذهب الفيلسوف الملحد البارز

"كوانتن سميث" إلى التسليم بأن "الغالبية العظمى من فلاسفة الطبيعية لديهم اعتقاد غير مبرر بأن الطبيعية مذهب صحيح أو بأن الإيمان بوجود إله (مذهب ما فوق الطبيعية) هو مذهب خاطئ". لكن علينا أن نوضح أن "سميث" لم يقصد أن الفلاسفة المؤيدين للطبيعية على خطأ؛ فهو – كملحد – يشاركهم تأييدهم للطبيعية. لكن نظرًا لأن معظم مؤيدي الطبيعية والملحدين لم تكن لهم محاولات جادة في تكوين حجج قوية تدحض المذهب الآخر، فثقتهم الكبيرة في صحة موقفهم غير مبررة. باختصار، تعتبر قضية وجود إله من أكثر القضايا الفلسفية الجدلية على الإطلاق. وبالتالي، لا يمكن افتراض تسويتها لصالح الطبيعية والمادية.

قد يقبل الماديون الآراء التي طُرحت بشأن الجدل حول الرياضيات والقضايا والخواص ووجود إله (كما فعل "سميث")، وفي إطار عرضنا لهذا الجدل لم نذكر أن المادية على خطأ أو حتى قصدنا هذا ضمنيًا. لكن قبول تلك الآراء يعني الاعتراف بأنه لا يوجد أساس لوجود افتراض يرجح كفة التفسير المادي للعقل على غيره. فنجاح هذا التفسير من عدمه يعتمد على جدارته الذاتية فحسب، وليس على الخطوات التي حققتها المادية في المجالات الأخرى. فإذا استطاع أحد الماديين تقديم تفسير للرياضيات والقضايا والخواص وأصول الكون من منظور الطبيعية، فسيحق له الإشارة للمادية باعتبارها المنحى الطبيعي في فلسفة العقل. لكن على الجانب الآخر، إذا استطاع أحد الفلاسفة تقديم أسباب مستقلة لتأييد الأفلاطونية و/أو الإيمان بوجود إله، فسوف يفسر الشك لصالح الثنائية. إن وجاهة أحد طرفي الجدل القائم بين الثنائية والمادية بشكل مسبق دون إعمال الفكر والدراسة يعتمد بدرجة كبيرة على الافتراضات الخلفية الميتافيزيقية المستخدمة عند تقييم مثل هذا الجدل. فإذا لم يتم تسوية هذه القضايا الميتافيزيقية لصالح المادية، فليس هناك ما يدعو لتحميل عبء الإثبات على الثنائيين.

ربما لا تكون المادية – بغض النظر عن مزاياها – في موقف قوي كما يُفترض عادة، لا سيما عندما يفكر المرء في أنها لم تقدم حتى الآن ما يضعف الحجج التي قدمتها الثنائية والتي عرضناها في الفصول السابقة. حتى الادعاء الذي عرضه بعض الماديين من أن الإدراك المتعدد للعقل يكفي لإضعاف حجة "إمكانية التصور الثنائية" ادعاء مشكوك فيه؛ لأن هذه الحجة لا تدعي أنه من المتصور أن يوجد العقل في نظم فيزيائية غير الدماغ، ولكنها تدعي أنه من المتصور أن يوجد العقل منفصلاً عن أي شيء مادي أو فيزيائي على الإطلاق. لذلك، حتى الآن لم يتم طرح آراء من شأنها إثارة الشك والريبة بشأن تلك الحجة.

ولكي تنجح المادية في إثارة الشك حول تلك الحجة، عليها أن تثبت أنه لا يمكن حتى تصور وجود العقل منفصلاً عن العالم الفيزيائي؛ غير أن هذا يعد مطلبًا صعبًا. وبناء على ذلك، إذا كانت إشكالية التفاعل بين العقل والجسد قد فرضت تحديًا أمام الثنائية، فإن الحجج الثنائية التي عرضناها تفرض القدر نفسه من التحدي أمام المادية. فالماديون يواجهون حتى الآن أزمة حقيقية، ولجوؤهم للتقدم العلمي لا يساعدهم على الخروج من تلك الأزمة؛ لأن علم الوجود المادي مقتصد في معلوماته، بالإضافة إلى وجود تداخل عام بين العقل والدماغ. لذا، على الماديين أن يتجهوا إلى أبعد من ذلك، ويثبتوا أن كل جوانب العقل – الكيفيات والوعي والتفكير والقصدية – هي سمات وخواص مادية بحتة لا يمكن تصور وجودها بشكل منفصل عن العالم الفيزيائي حتى لو كان ظاهرها يشير إلى عكس ذلك. وطبقًا للقول الشائع "الشيطان يكمن في التفاصيل"، يعتمد نجاح كل من المادية والثنائية من عدمه على شرح تلك التفاصيل.

الفصل الرابع
الكيفيات

إذا كان "ديكارت" على صواب، فإن وخز نفسك لن يكون كافيًا لتثبت أنك مستيقظ. مع ذلك، قد يكون كافيًا لتثبت شيئًا أكثر خطورة من الناحية الفلسفية، ألا وهو أن المادية على خطأ. وذلك على كل حال ادعاء يحاول عدد من الحجج المضادة للمادية في فلسفة العقل إثباته. إن الشعور بالوخز – وهو الحالة الداخلية الذاتية التي تكون عليها عند تعرضك للوخز – يبدو شيئًا مختلفًا عن الأشياء الموضوعية "الخارجية" المدركة إدراكًا حسيًا، كاحمرار الجلد الذي تم وخزه أو إثارة النهايات العصبية أو أي شيء مادي أو فيزيائي. باختصار، يبدو أنه شيء غير فيزيائي أو لا مادي. وإذا كان كذلك بالفعل، فإن وجوده سيدحض الادعاء المادي بأن كل شيء موجود وجودًا حقيقيًا هو في واقع الأمر شيء مادي.

تعتبر الكيفيات (الكواليا) – المتمثلة في الشعور بالوخز أو الحكة أو الألم، وفي مذاق طعم التفاح أو العصير، وفي رؤية حُمرة سيارة الإطفاء وما إلى ذلك – التحدي الأكبر أمام المادية بالنسبة للعديد من الفلاسفة. وربما القدر الضئيل الذي استعرضناه عن الكيفيات حتى الآن أعطى إحساسًا بديهيًا بالأسباب التي تقف وراء اعتبارها كذلك. وربما لم يصل هذا الإحساس للبعض؛ فمن السهل فهم سبب عدم استيعاب شخص ما لماهية المشكلة تحديدًا. فقد يفكر البعض كما يلي: أليس الألم الناتج عن وجع أسنانك كامن في أسنانك؟ فإذا كان الأمر كذلك، ألا يعني ذلك أنه فيزيائي؟ وبما أن أسنانك فيزيائية، أفلا يعني ذلك أن أي شيء بها سواء أكان أوعية دموية أم ألمًا يتعين أن يكون فيزيائيًا هو الآخر؟! لكن الألم ليس في أسنانك بالمعنى ذاته الذي تكون عليه

الأوعية الدموية. فأنت لا تستطيع أن ترى الألم بالطريقة نفسها التي ترى بها الأوعية الدموية. ويشير ذلك إلى أن هناك شيئًا ما غامضًا من الناحية الفلسفية يتضمنه ذلك الأمر. على كل الأحوال، هناك عدد من الحجج الحديثة قد حاولت توضيح ماهية الكيفيات بالتحديد ولم يعتبر من المستحيل تفسيرها من منظور مادي بحت.

حجة الطيف المعكوس

تجدر الإشارة إلى أن فكرة "الطيف المعكوس" ليست بالجديدة في المجال الفلسفي؛ حيث ترجع أصولها على الأقل للفيلسوف "جون لوك"، لكن الفلاسفة الجدد استخدموها بشكل جيد لتكون وسيلة للفت الانتباه نحو مشكلة الكيفيات. وتتمثل هذه الفكرة فيما يلي: هناك شخص ما مماثل لك تمامًا من الناحية الفيزيائية والسلوكية والوظيفية، بيد أن خبراتك الحسية للألوان معاكسة تمامًا لخبراته. بمعنى أن ما تراه عندما تنظر إلى ما يسميه كلاكما أحمر – مثلاً – هو ما يراه عندما ينظر إلى ما يسميه كلاكما أخضر، والعكس صحيح. ومع ذلك، لا يلاحظ أي منكما ذلك الاختلاف في حديث الآخر عن الموجودات الحمراء أو الخضراء، أو في طريقة تفاعلكما معها. فلو كنت تستطيع بطريقة ما أن تنظر داخل عقله بينما ينظر إلى ما يسميه كلاكما أحمر، لقلت له: "انتظر لحظة من فضلك، إن هذا ما أسميه أخضر!"، ولو استطاع هو أن ينظر داخل عقلك بينما تنظر لما يسميه كلاكما أخضر، لقال لك: "انتظر لحظة من فضلك، إن هذا ما أسميه أحمر!". ومع ذلك، لا يستطيع أي منكما القيام بهذا؛ نظرًا لأن ذلك الاختلاف ذا الطبيعة الذاتية التي تخص خبراتك الحسية غير مرئي. ويماثل هذا السيناريو الفرق الواقع في الخبرات الحسية بين من يعانون من عمى الألوان ومن يتمتعون بالرؤية الطبيعية. فمن يعانون من عمى الألوان يستطيعون في حالات كثيرة القيام بالتمييزات نفسها بين الموجودات

التي يقوم بها أي شخص آخر. لذلك، قد يصبح عمى الألوان غير ملاحظ لبعض الوقت. فمن "الخارج" يبدو أن الخبرات الحسية للأفراد الذين يعانون من عمى الألوان ومن يتمتعون ببصر طبيعي خبرات حسية متطابقة، لكنها ليست كذلك. إن سيناريو "الطيف المعكوس" ما هو إلا امتداد لذلك؛ فالاختلاف بين خبراتك الحسية وخبرات الشخص الآخر غير مكتشف على الإطلاق من الخارج. ويبدو أن عدم اكتشاف مثل هذا النوع من الخبرات الحسية المعكوسة يشير إلى وجود حقائق عن الكيفيات فيما يتعلق برؤية الألوان - أي الجانب الشعوري عند رؤية اللون الأحمر أو الأخضر - علاوة على وجود حقائق عن التكوين الفيزيائي والتنظيم الوظيفي للمرء. غير أن الحقائق الفيزيائية في تلك الحالة ليست كافية في حد ذاتها لتحديد طبيعة الخبرات الحسية التي يمر بها الإنسان تجاه الألوان. وعليه، فإن الطرح الذي اقترحته المادية بأن الحقائق الفيزيائية المتضمنة في الخبرات الحسية للألوان هي الحقائق الوحيدة الموجودة، ما هو إلا طرح خاطئ.

هناك العديد من السيناريوهات المشابهة التي قد تُطرح، لكن العنصر المعكوس فيها هو نوع آخر من أنواع الكيفيات غير اللون. نستطيع أن نتخيل، على سبيل المثال، أن ما تتذوقه عند تناولك لما تسميه أنت ومجموعة من الأفراد سكرًا هو ما يتذوقوه عند تناولهم لما يسميه كلاكما ملحًا. ويمكنك أن تتخيل أيضًا أن ما تشعر به عند الإحساس بما يسميه كلاكما ألمًا هو ما يشعرون به عند الإحساس بما يسميه كلاكما سعادة .. وهكذا. لكن من المحتمل أن يكون الإدراك المعكوس للون هو الأسهل في تخيله لأنه مشابه للحالة الواقعية المتمثلة في عمى الألوان، كما أنه يساعد في تقييم مدى قدرة الماديين على التعامل مع المشكلة. إن سيناريو "الطيف المعكوس" سيمثل صعوبة بالنسبة للمادية فقط إذا لم يكن هناك على الإطلاق أية وسيلة من

الناحية النظرية لاكتشاف هذا الإدراك المعكوس من الخارج؛ أي إذا لم توجد وسيلة للكشف عن ذلك الإدراك المعكوس عند فحص الفروق في الأنماط السلوكية أو في التنظيم الوظيفي بينك وبين الشخص الآخر. لكن يبدو أن هناك سببًا وجيهًا للشك في استحالة الكشف عن ذلك الإدراك المعكوس نظريًا: فقد أكد مجموعة من فلاسفة العقل، مثل الفيلسوف "سي. إل. هاردين" و"أوستن كلارك"، كشفت الدراسة العلمية للون وللرؤية اللونية أن هناك علاقات معقدة للغاية بين الألوان المختلفة، لدرجة أن أي لون يمكن أن يُعرض بشأنه وصف تفصيلي فيما يتعلق بعلاقته بالألوان الأخرى. وتشكل تلك العلاقات، عندما تكون واضحة، هيكلاً مجردًا قد يشار إليه أحيانًا باسم "الفضاء اللوني"، وهو عبارة عن نظام للعلاقات يمكن أن يتحدد داخله مكان كل لون بدقة. ومع ذلك، يظهر ذلك الهيكل بشكل غير متماثل. إذ إن السمات التي يتصف بها جزء من الفضاء اللوني، كدفء اللون الأحمر، تكون غائبة في أجزاء أخرى، كالجزء الموجود فيه اللون الأزرق والذي يتصف بكونه لونًا باردًا. كما أن عدد درجات اللون التي يمكن تمييزها في لون ما قد لا يتوافق مع عدد درجات اللون التي يمكن تمييزها في لونٍ آخر. فنحن نستطيع، على سبيل المثال، تمييز درجات اللون الأحمر أكثر من درجات اللون الأصفر، وما إلى ذلك. وعدم التماثل هذا يتضح في السلوك والتنظيم الوظيفي للأشخاص الذين قد انعكست لديهم الكيفيات المتعلقة باللون. فإذا رأيت ما أسميه أزرق عندما تنظر إلى ما يسميه كلانا موجودات حمراء، فأنت بشكل افتراضي لن تتفاعل بنفس طريقة تفاعلي مع تلك الموجودات بشكل يتوافق مع الدفء النابع من لونها الذي يبدو لي. وإذا رأيت ما أسميه أصفر عندما تنظر إلى ما يسميه كلانا موجودات حمراء، فأنت بالتأكيد لن تكون قادرًا على تمييز

العدد نفسه من درجات لون تلك الموجودات، بينما سأكون قادرًا على ذلك .. وهكذا. إذن، يبدو أن تعاكس الكيفيات يمكن اكتشافه نظريًا "من الخارج"؛ أي من خلال الفروق في الحقائق الفيزيائية. وبما أن المادية تشير إلى أن الحقائق الفيزيائية هي فقط الحقائق الوحيدة الموجودة، فلا يمكن دحض المادية بفكرة "الطيف المعكوس".

في بعض الأحيان، يتم الرد على ذلك من قبل المعارضين للمادية بأنه حتى لو أن إدراكاتنا اللونية المعكوسة قابلة للاكتشاف، فقد تكون هناك كائنات أخرى تدرك لونين مختلفين ذوي علاقات متماثلة؛ وبالتالي يكون الإدراك المعكوس لهما غير قابل للاكتشاف من منظور خارجي. وعليه، تصبح الحقائق التي تدور حول إدراكاتهم اللونية موجودة، بالإضافة إلى الحقائق الخاصة ببنياتهم الفيزيائية وتنظيمهم الوظيفي؛ لذا، يظل الادعاء المضاد للمادية والمتعلق بفكرة "الطيف المعكوس" قائمًا. لكن ليس من الواضح ما إذا كان ذلك ممكنًا أم لا. فما هما بالتحديد هذان اللونان الافتراضيان؟ بطبيعة الحال لن يكونا مثل الألوان التي نعرفها (كالأحمر أو الأزرق)، ولن يتسما بتركيب غير متماثل كما في ألواننا (الدفء مقابل البرودة). إذن فما نحتاج إليه لنكون على يقين من أن هذا الاقتراح من الممكن فعلاً تحقيقه على أرض الواقع أن يكون هذان اللونان لا يشبهان على الإطلاق ألواننا ويكون تركيبهما متماثلين، وفي الوقت نفسه يمكن رؤيتهما بشكل معكوس دون الكشف عن ذلك. لكن من الصعب أن يدعي شخص ما، مهما كانت درجة ثقته، أنه من الممكن تصور ذلك فعليًا. بالتحديد، من الصعب أن نكون واثقين من أن هناك لونين علاقتهما متماثلة تمامًا ويعتبران في الوقت نفسه لونين مختلفين. لذا، من الصعب اعتبار سيناريو "الطيف المعكوس" حجة قاطعة لدحض المادية.

حجة الأمة الصينية

تجدر الإشارة إلى أن سيناريو "الطيف المعكوس" لا يدعي حتى أن السمات الفيزيائية للنظام العصبي والسلوك وما إلى ذلك منفصلة تمامًا عن الكيفيات. إن موضع الخلاف يكمن فيما إذا كانت الخواص الفيزيائية لجهازك العصبي كافية لتحديد الطبيعة الدقيقة للكيفيات الخاصة بك أم لا. لكن هناك تجربة فكرية شهيرة حاولت أن تبين أن على الأقل النسخة الوظيفية من المادية - وهي النسخة الأكثر شيوعًا كما نوهنا من قبل - لم تخفق فحسب في تفسير طبيعة الكيفيات، ولكنها أخفقت أيضًا في تفسير السبب وراء إدراكنا للكيفيات من الأساس. وتُدعى تلك التجربة الفكرية حجة "الأمة الصينية" والتي طرحها الفيلسوف "ند بلوك".

كما أشرنا في السابق، تعتبر الوظيفية الحالات العقلية قابلة للتحديد والتعريف من خلال علاقاتها السببية، وليس من خلال ماهية المادة التي تتجسد فيها تلك العلاقات السببية. فالاعتقاد هو اعتقاد، سواء تم إدراكه من خلال تحفيز الخلايا العصبية أو من خلال مرور تيار كهربائي عبر دارات الكمبيوتر. فأي شيء يقوم بالدور المطلوب، سوف يفي بالغرض ويؤدي المهمة. فإذا كانت رقائق الكمبيوتر تستطيع أن تؤدي الوظيفة نفسها التي تؤديها الخلايا العصبية، والتي لا تزيد عن استقبال وإرسال الإشارات البسيطة، فسوف تستطيع خلق حياة عقلية زاخرة كحياتنا العقلية تمامًا إذا وضعت داخل نظام يتسم بالدقة كنظام خلايانا العصبية.

يرى "ند بلوك" أنه إذا كانت الوظيفية صحيحة، فما ينطبق على رقائق الكمبيوتر ينطبق أيضًا على أي عدد من العناصر الأخرى الممكنة. إذ يمكننا أن نتخيل، على سبيل المثال، أن عددًا هائلاً من البشر - ولنفترض سكان الصين - يستطيعون التحرك ليتفاعلوا مع بعضهم البعض

بطريقة تتوازى تمامًا مع طريقة تفاعل الخلايا العصبية في الدماغ. وتتمثل هذه الطريقة بصفة أساسية في قيام تلك الخلايا بإرسال إشارات للخلايا الأخرى للتحفيز أو التوقف عن التحفيز. لذا، نستطيع أن نتخيل أن كل فرد من سكان الصين سوف توجه له التعليمات للقيام بشيء مماثل عن طريق تليفون محمول أو ما شابه، بحيث يتعين على الأفراد المستقبلين لكل إشارة إما إرسالها للآخرين أو التوقف عن إرسالها. ولنفترض أيضًا أن هؤلاء الأفراد ضمن شبكة كبيرة متصلة بجسم إنسان آلي عن طريق جهاز إرسال لاسلكي. ويتسم تركيب هذا الإنسان الآلي بدرجة عالية من التعقيد تمكنه من استقبال أنواع المعلومات نفسها التي تستقبلها أعضائنا الحسية وذلك من خلال أعضاء حسية صناعية، وتمكنه كذلك من إصدار أنواع الأنماط السلوكية نفسها التي نصدرها. وتعد شبكة التليفون المحمول التي تنتقل داخلها ملايين الإشارات بمثابة الدماغ لجسم هذا الإنسان الآلي. فإذا تم ركل الإنسان الآلي في ساقه تقوم النهايات العصبية الصناعية في القدم بإرسال إشارات عبر جهاز الإرسال اللاسلكي إلى رأس الإنسان الآلي، الذي يرسل بدوره إشارات إلى مئات الآلاف من أعضاء شبكة التليفون المحمول، الذين يرسلون بدورهم إشارات إلى مئات الآلاف من الأعضاء الآخرين، الذين يرسلون بدورهم إشارات إلى أعضاء آخرين، وهكذا، حتى يتم الوصول لآخر مجموعة من أعضاء الشبكة، الذين يرسلون إشارات إلى جسد الإنسان الآلي؛ مما يؤدي إلى قيام الإنسان الآلي بالتأوه ودلك ساقه. فبما أن الإشارات المرسلة بين أعضاء الشبكة تتوازى تمامًا مع الإشارات المرسلة بين الخلايا العصبية عندما يُركل الإنسان البشري في ساقه، يُصدر الإنسان الآلي رد الفعل السلوكي ذاته. وأخيرًا، يمكننا أن نتخيل أن هذه الشبكة المكونة من الأفراد الصينيين منظمة للغاية، لدرجة أن تفاعلات أعضائها تتوازى مع تفاعلات الخلايا العصبية في كل

النواحي الأخرى. لذلك، فإن جسم الإنسان الآلي يتصرف كما نتصرف تمامًا عندما يتعرض للظروف ذاتها التي نتعرض لها، مثل التحدث مع الآخرين والضحك على النكات والبكاء عند التعرض لإصابة.

في هذا المثال، جعلنا في الإنسان الآلي الذي يتحكم فيه سكان الصين – والذي يطلق عليه بعض الفلاسفة اسم "رأس الصين" – نظامًا مطابقًا لنا من الناحية الوظيفية. وذلك حيث يصدر الأنماط السلوكية نفسها التي نصدرها تجاه النوع ذاته من المثيرات، من خلال معالجة وسيطة موازية تمامًا للتي بداخلنا؛ غير أنها تتم عبر أفراد يستخدمون تليفونات محمولة وليس عبر خلايا عصبية. لكن طبقًا لوجهة نظر "بلوك"، إذا كان مؤيدو المدرسة الوظيفية على صواب، فإن ذلك النظام يجب أن يتضمن حالات عقلية كالتي لدينا، وبالتحديد لا بد أن يتضمن أنواع الكيفيات نفسها التي يتضمنها عقلنا. فهل يحدث ذلك بالفعل؟ فمن الصعب مثلاً تصديق أنه عند ضرب "رأس الصين" في ساقه، على سبيل المثال، سيشعر سكان الصين بأسرهم – على اعتبار أنهم يشكلون عقلاً فائقًا هائلاً – بالألم! فإذا لم يشعروا بالألم، فستكون المدرسة الوظيفية على خطأ. لأنه إذا كان من الممكن لنظام ما أن يكون مطابقًا لنا من الناحية الوظيفية غير أنه يفتقد الكيفيات (الجوانب الذاتية والشعورية للخبرة الحسية الواعية)، فستكون هناك حاجة لوجود عقل وتحديدًا لوجود كيفيات أكثر من الحاجة لوجود شكل معين من أشكال التنظيم الوظيفي.

اعتبر "بلوك" وغيره من الفلاسفة أن هذا الاستنتاج الذي توصل إليه استنتاج بديهي. لكن حجة "الأمة الصينية"، مثلها في ذلك مثل "الطيف المعكوس"، تبدو وكأنها أقل من أن يتم اعتبارها حجة حاسمة ضد المادية. وذلك لأن سيناريو التحول التدريجي من إنسان بشري إلى إنسان آلي الذي قد يستخدمه الوظيفيون للدفاع عن الادعاء القائل

بأن الإنسان الآلي من نوعية شخصية "داتا" يكون واعيًا – كما رأينا في الفصل السابق – يمكن استخدامه أيضًا ضد مثال "رأس الصين"، وهو ما تمثل في سيناريو "رأس الإسباجيتي".

فقد طرح الماديون ما يلي: حتى لو كان هناك شك في أن يكون "رأس الصين" واعيًا، فمما لا شك فيه أنك واعٍ. والآن تخيل أنه قد تم اختطافك على يد علماء أعصاب مهووسين، فأوثقوك فوق إحدى الطاولات بمعملهم وأزالوا الجزء العلوي من جمجمتك لفحص دماغك. وافترض أنهم اكتشفوا كيفية فك بلايين الأنسجة العصبية الصغيرة المكونة للدماغ بطريقة جعلت وظيفة تلك الأنسجة غير فعالة. وبالتدريج وبحذر، استطاعوا تعليق تلك الأنسجة على خطاطيف متصلة بالسقف، ثم أعطوا رقمًا لكل نسيج منها. بعد ذلك، نجحوا في معالجتها بمواد كيميائية معينة بحيث تُمط الأنسجة وتُشد دون تهتك أو فقد لقدرتها على توصيل الكهرباء. في النهاية، أصبحت الغرفة مليئة ببلايين الأنسجة الدقيقة والمتناهية الصغر المعلقة بالسقف. لكن على الرغم من ذلك، ظلت قدرتك على التفكير والشعور متواصلة طوال كل هذا الوقت كما كانت في السابق تمامًا، مع عدم ملاحظة أي اختلاف في حياتك العقلية. بطبيعة الحال، يعد ذلك نوعًا من أنواع الخيال العلمي الذي لا يمكن أن يكون قابلاً للتحقق على الإطلاق، غير أنه ممكن من الناحية الميتافيزيقية.

وكما حدث تحول تدريجي للخلايا العصبية إلى رقائق كمبيوتر في الفصل الثالث، تخيل الآن أن كل خلية من الخلايا العصبية المشدودة يتم استبدالها تدريجيًا. غير أنها لا تستبدل هذه المرة برقائق كمبيوتر، بل تستبدل بالبشر. فعندما تُزال خلية عصبية، يقوم علماء الأعصاب بإلحاق جهاز لاسلكي بكل خلية كانت تتصل بتلك الخلية المزالة. ثم يعطون جهاز لاسلكي آخر للشخص الذي حل محلها. وبدلاً من إرسال

إشارة كهروكيميائية، ترسل الخلايا العصبية التي كانت تحفز الخلية المستبدلة إشارة لاسلكية يلتقطها جهاز اللاسلكي الخاص بالشخص الذي حل محل تلك الخلية العصبية، وهذا الشخص بدوره يرسل المزيد من الإشارات اللاسلكية – عوضًا عن الإشارات الكهروكيميائية – إلى الخلايا العصبية الأخرى، تمامًا مثل الخلية التي تم استبدالها. ولنفترض أنه قد تم استبدال مائة خلية عصبية تقريبًا بالطريقة نفسها. وكما حدث في سيناريو الاستبدال الأول في الفصل الثالث، يبدو أن ذلك الاستبدال لم يؤثر على أداء الوظائف العقلية لديك بأية طريقة؛ حيث يؤدي الأفراد باستخدام الأجهزة اللاسلكية الوظائف نفسها التي كانت تؤديها الخلايا العصبية. إذن، فإن حياتك العقلية – بما في ذلك الكيفيات – لا بد وأن تكون كما كانت في السابق.

وبالطبع لا يساور القارئ أي شك بشأن تخمين إلى ماذا سيؤدي بنا ذلك. إذ نستطيع تخيل أن كل الخلايا العصبية في النهاية قد تم استبدالها بهذه الطريقة – ربما بالاستعانة بسكان الصين. وبالتالي، فقد تم تحويل "رأس الإسباجيتي" إلى "رأس الصين". لكن، خلال ذلك التحول التدريجي، لا توجد مرحلة معينة تختفي فيها الكيفيات الخاصة بك. فكما شرحنا في سيناريو استبدال الخلايا العصبية برقائق الكمبيوتر في الفصل السابق، يستمر جهازك العصبي في أداء وظائفه بالطريقة نفسها التي كان يؤديها بها قبل هذا الاستبدال، بغض النظر عما إذا كان الجهاز العصبي مكونًا من خلايا عصبية أم من بشر يملكون أجهزة لاسلكية. إذن، لِمَ يتعين على الجهاز العصبي أن يوقف إصدار الحالات العقلية التي كان يصدرها قبل ذلك؟ فمع الوضع في الاعتبار تدرج التغيير، من الممكن على الأقل أن تظل الكيفيات الخاصة بك كما هي. وعليه، يعتبر مثال "رأس الصين" الخاص بـ"بلوك" غير مقنع. لأنه إذا تم تحويل رأسك إلى "رأس الصين" وظللت واعيًا، فلِمَ لا يكون

ذلك الرأس المَطابق لك من الناحية الوظيفية واعيًا أيضًا؟ وبما أنه من الممكن اعتبار "رأس الصين" واعيًا، تكون حجة "بلوك" في هذه الحالة قد أخفقت أيضًا في دحض الوظيفية بشكل قاطع وحاسم.

حجة الزومبي

برغم كل ما قد قيل، فهناك قدر من الشك يحيط بالطرح الخاص بأن "رأس الصين" قد يكون بالفعل واعيًا. فقد أشار العديد من منتقدي المادية إلى أن الفكرة الأساسية لحجة "الأمة الصينية" (المتمثلة في أن هناك إمكانية ميتافيزيقية لوجود كائن مطابق لنا من الناحية الوظيفية ولكنه برغم ذلك مفتقر للكيفيات) يمكن الدفاع عنها دون الاضطرار إلى تخيل نظام غريب كالنظام الذي تخيله "بلوك". وهذا ما يؤدي بنا إلى حجة "الزومبي".

إنه من المتصور، وبالتالي من الممكن من الناحية الميتافيزيقية، أن يكون هناك كائن (بخلاف "رأس الصين") مطابق لك من الناحية الفيزيائية حتى آخر جزيء. إذ يبدو ويتصرف مثلك تمامًا، ولا يمكن تمييزه عنك فيما يتعلق بالخصائص المادية والوظيفية، لكنه مجرد تمامًا من الخبرة الواعية. فعندما يصيبك مسمار أثناء سيرك، يتضرر جلد قدمك، مما يثير النهايات العصبية التي ترسل إشارات إلى النخاع الشوكي؛ فتبعد قدمك كرد فعل عكسي. ثم يتم إرسال إشارات أخرى إلى الدماغ، فتتم معالجة عصبية معقدة تبلغ ذروتها عندما تضغط على أسنانك وتتأوه متألمًا. ومع كل هذه الأنشطة الفيزيائية، يكون هناك شعور ذاتي بالخفقان نربطه عادة بالألم. وكذلك عندما يخطو ذلك الكائن على مسمار، يتضرر جلد قدمه أيضًا، وتستثار النهايات العصبية له، ويتم إرسال إشارات من الساق إلى النخاع الشوكي، ثم تُبعد القدم كرد فعل عكسي للإصابة. ثم بعد ذلك يتم إرسال إشارات إلى الدماغ، فينتج عنها معالجة عصبيةمعقدة تبلغ ذروتها عندما يضغط ذلك

الكائن على أسنانه ويتأوه. لكن لا يوجد في تلك الحالة شعور ذاتي بالألم، أو أية خبرة واعية أخرى مرتبطة بتلك العمليات الفيزيائية على الإطلاق. وأي شخص يلاحظ هذا الكائن من الخارج لن يكون قادرًا على قول إنه مختلف عنك؛ فالخصائص الفيزيائية والأنماط السلوكية تعتبر متطابقة. في الواقع، سوف يقوم هذا الكائن إذا تم توجيه سؤال له بشأن ما إذا كان واعيًا أم لا وما إذا كان يشعر بالألم بالفعل أم لا – مثلك تمامًا – بسيرد قائلاً في سخط واضح: "بالطبع أنا واعٍ". لكن هناك اختلاف كبير بينكما في داخل كل منكما. ففي حالتك، هناك فيض من الأحاسيس والخبرات النابضة بالحياة. لكن في حالته، لا تجد شيئًا من ذلك. فهذا الكائن هو ما أطلق عليه فلاسفة العقل اسم "الزومبي". فهو كائن يشبهنا تمامًا فيما يتعلق بالخواص السلوكية والفيزيائية والوظيفية، لكنه مفتقد تمامًا للكيفيات.

إذا كانت تلك النوعية من الكائنات ممكنة من الناحية الميتافيزيقية، إذن ستبدو المادية على خطأ. فالمادية تشير إلى أن الخواص السلوكية والفيزيائية والوظيفية هي الخواص الوحيدة الموجودة، وهي كافية لتكوين أية حالة عقلية. لكن إمكانية وجود كائن "الزومبي" تعكس فكرة مفادها أن هناك حقائق عن الكيفيات بمثابة حقائق إضافية تنضم للحقائق الخاصة بالخواص السلوكية والفيزيائية والوظيفية. بمعنى آخر، إذا كان ذلك الكائن قادرًا على التمتع بكل هذه الخواص ولكنه يفتقد الكيفيات أو الجوانب الشعورية الذاتية لأية خبرة واعية، فيجب أن يكون هناك أمر ما أكبر من تلك الخواص لتوجد حالات عقلية تتضمن تلك الكيفيات. إن حجة "الزومبي" هي الجانب الآخر لحجة "إمكانية التصور" المؤيدة للثنائية والتي ناقشناها في الفصل الثاني. ففي حجة "إمكانية التصور"، هناك ادعاء يفيد بأنه من المتصور، وبالتالي من الممكن من الناحية الميتافيزيقية، أن يوجد العقل منفصلاً

عن الجسد أو الدماغ أو أية مادة فيزيائية أخرى على الإطلاق. أما تلك الحجة، فتتضمن ادعاء يفيد بأنه من المتصور، وبالتالي من الممكن من الناحية الميتافيزيقية، أن يوجد الجسد والدماغ ويعملان بشكل كامل دون وجود أي عقل على الإطلاق (أو على الأقل دون وجود جوانب معينة تخص العقل، كالكيفيات). فالفكرة الأساسية في كلتا الحالتين واحدة، ألا وهي: أن العقل ليس الدماغ ولا الجسد (ولا أي شيء فيزيائي من هذا القبيل)، ولكنه شيء إضافي عليهما.

في بعض الأحيان، تعرف أيضًا حجة "الزومبي" بحجة "إمكانية التصور"، برغم أنها – خلافًا لحجة "إمكانية التصور" التي استعرضناها في الفصل الثاني – تحاول أن تقوض المادية دون الانغماس في "ثنائية الجوهر الديكارتية". فقد يقبل البعض حجة "الزومبي" دون الإشارة إلى أن العقل قد يوجد منفصلاً عن الدماغ والجسد بالكامل؛ لأنه في تلك الحالة سيصبح ادعاء تلك الحجة هو: حتى لو كانت الخبرات الواعية تعتمد بشكل سببي على الدماغ من أجل وجودها، فهي مع ذلك غير قابلة للاختزال إلى الخواص الفيزيائية أو الوظيفية البحتة للدماغ (أو لاتباعها من الناحية الميتافيزيقية). وهنا، ستكون بعض الاعتراضات التي يطرحها الماديون ضد الفكر الثنائي الديكارتي قابلة لطرحها ضد تلك الحجة (وهي الاعتراضات المتمثلة في أن العقل يبدو معتمدًا للغاية على سمات معينة للدماغ لدرجة تمنعه من أن يوجد مستقلاً بالكامل عنه). تسمى تلك الحجة أيضًا في بعض الأحيان حجة "الموجهات" المضادة للمادية؛ لأنها – مثل حجة "إمكانية التصور" – تلجأ إلى الموجهات كإمكانية ميتافيزيقية. في واقع الأمر، لقد طُرحت النسخة الأولية من تلك الحجة عن طريق "كريبك"، الذي أثر فكره حول الإمكانية والضرورة تأثيرًا كبيرًا في فلسفة العقل المعاصرة – كما أشرنا من قبل عند مناقشتنا لحجة "إمكانية التصور". ويمكن استخدام

الدفاع الخاص بتلك الحجة والمتضمن بعض أفكار "كريبك" في الدفاع عن حجة "الزومبي" دون تغيير، وذلك للرد على أي اعتراضات مشابهة لما تعرضت له حجة "إمكانية التصور" (حيث إن الاعتراضات التي وجهت لحجة "إمكانية التصور" تشبه الاعتراضات الموجهة لحجة "الزومبي"). وتجدر الإشارة هنا إلى أن حجة "الزومبي" تفاقم من المشكلة التي تواجهها المادية والتي فرضتها حجة "إمكانية التصور". فقوة حجة "الزومبي" تماثل قوة حجة "إمكانية التصور" وربما تفوقها؛ لأنها تلفت الانتباه إلى أن النقد الموجه للمادية لا تعتمد وجاهته على قبول ثنائية الجوهر فحسب.

حجة المعرفة

تحاول حجة "الزومبي" توضيح أن الواقع الفيزيائي لا يعني الواقع العقلي. وهناك حجة تدعم تلك الفكرة الأساسية، وتحاول إثبات أن معرفة الواقع الفيزيائي لا تعني في حد ذاتها معرفة الواقع العقلي. ولهذا، فهذه الحجة تعرف باسم حجة "المعرفة"، والتي طُرحت من قِبل الفيلسوف المعاصر "فرانك جاكسون".

طلب منا "جاكسون" أن نتخيل عالمة أعصاب تدعى "ماري" تعيش في المستقبل البعيد؛ حيث تمكن العلماء من الوصول للمعرفة الكاملة بشأن تفاصيل تركيب الجهاز العصبي ووظائفه. غير أن "ماري" كانت تعيش في وضع غريب؛ فقد عاشت كل حياتها في غرفة تقتصر ألوانها على اللونين الأبيض والأسود، وكانت تتفاعل مع العالم الخارجي عبر شاشة تلفزيون أبيض وأسود. لذلك، لم ترَ "ماري" قبل ذلك أي لون مغاير لهذين اللونين (وربما حتى نتخيل أنها كانت ترتدي دومًا سترة تغطي كل جسمها؛ فلم ترَ لون بشرتها ولا شعرها مطلقًا). وبينما هي في تلك الغرفة، برعت في العلوم المتعلقة بدراسة الدماغ، وقد اكتسبت معرفة كبيرة تحديدًا عن الإدراك اللوني من الناحية الفيزيائية

والفسيولوجية. ورغم أنها لم ترَ اللون الأحمر بنفسها، فإنها تعرف تمامًا ما الذي يحدث في العينين والجهاز العصبي وكذلك ما الذي يحدث على سطح العنصر عندما يرى أي شخص أنه أحمر. فهي تعرف أدق التفاصيل عن كل الحقائق الفيزيائية التي يجب معرفتها عن إدراك اللون. والآن، دعونا نتخيل أنه في يوم من الأيام سُمح لـ "ماري" بترك الغرفة، فإذا بها ترى تفاحة حمراء لأول مرة. فهل ستتعلم أي شيء جديد من هذه التجربة؟ بالطبع ستتعلم .. ستتعلم الجانب الشعوري المتعلق برؤية اللون الأحمر. وبناء على ذلك، تشير تلك الحجة إلى أن المادية خاطئة.

وكان السبب في التوصل لهذه النتيجة ما يلي: تدعي المادية أن الحقائق الفيزيائية عن الإدراك وما شابه ذلك هي الحقائق الوحيدة الموجودة. لكن "ماري" – بشكل افتراضي – كانت تعرف كل الحقائق الفيزيائية التي كان يجب معرفتها عن الإدراك، كالحقائق المكتوبة في كتب علم الأعصاب أو التي نُقلت إليها من محاضرات عبر شاشة التلفزيون الأبيض والأسود. غير أنها لم تعرف كل الحقائق التي كان يجب معرفتها عن الإدراك؛ بدليل أنها تعلمت شيئًا جديدًا عنه بعد مغادرتها للغرفة، فأنت لا تتعلم شيئًا جديدًا تعرفه بالفعل. لذا، لا بد وأن ما تعلمته حقيقة غير فيزيائية. فما تعلمته تحديدًا هو الكيفية؛ أي ماهية شعورها عند رؤية اللون الأحمر، وهذه المعرفة يجب أن تكون عن شيء غير فيزيائي.

علاوة على ذلك، تم توضيح الطرح الخاص بأن معرفة كل الحقائق الفيزيائية ذات الصلة لا تعني معرفة كل الحقائق عن الخبرة الواعية في مثال واقعي عرضه العالم "توماس ناجيل". فقد أشار إلى أن طريقة إدراك الخفافيش بحواسها يختلف تمامًا عن طريقة إدراكنا نحن. فبينما نعتمد بشكل أساسي على الرؤية والاستماع، تستخدم الخفافيش

نوعًا من السونار أو الاستشعار عبر الصدى لرسم خريطة حسية للعالم الخارجي؛ حيث تصدر الخفافيش صوتًا مدويًا، ثم تسجل الموجات الصوتية التي ترتد إليها من العناصر الواقعة في بيئتها المحيطة. إذن، فطريقة اكتساب الخفافيش للخبرات التي تستخدمها لإدراك العالم المحيط تختلف بشكل جذري عن طريقتنا. وقد يبصرنا الفحص العلمي لتركيب الجهاز العصبي للخفافيش ووظائفه بالآليات التي تستخدمها في إدراكها، غير أن طبيعة الخبرات الإدراكية نفسها – والمطلوبة للرد على السؤال الذي طرحه "ناجيل": ماذا يكون الحال عندما تكون خُفاشًا؟ – لا يمكن الكشف عنها من خلال ذلك الفحص. فالعلم يعطينا فقط الحقائق الموضوعية عن أية ظاهرة من منظور خارجي، متغافلاً عن أي جانب مرتبط بوجهة نظر ذاتية معينة. غير أنه لا يمكن فهم خبرات الخفاش وإدراكاته إلا من خلال وجهة نظر ذاتية معينة. وعليه، فإن التفسيرات العلمية المادية لا بد وأن تكون غير كافية للإلمام بكل الحقائق المتعلقة بوعي الخفاش أو بأي وعي.

لكن تمثلت أحد الردود التي طُرحت للرد على مثل هذه الحجج في أنها تفترض أن علم الأعصاب في المستقبل لن يكون قادرًا على تفسير ما يجب تفسيره عن الخبرات الواعية. فكيف يمكن أن نكون على يقين من أن "ماري" لن تعرف الحالة التي ستكون عليها عند رؤية اللون الأحمر من استيعابها الفائق لما هو مذكور في الكتب التي قرأتها في غرفتها ذات اللونين الأبيض والأسود؟! هناك مشكلتان تتعلقان بهذا الرد. تكمن المشكلة الأولى في أن ذلك الرد يبدو غير معقول بديهيًا؛ لأن الحقائق التي من المحتمل أن يكتشفها علماء الأعصاب في المستقبل ستكون من نوعية الحقائق العامة نفسها التي يعرفونها بالفعل حاليًا؛ أي الحقائق الخاصة بطريقة اتصال الخلايا العصبية مع بعضها البعض أو المواد البيوكيميائية المتضمنة في تلك العملية. وبالتالي، من

الصعب استيعاب فكرة أن معلومات من هذا النوع – بمعنى معلومات موضوعية عن ظواهر خارجية واضحة – ستستطيع الكشف عن حقائق ذاتية بخصوص الجانب الشعوري المتعلق برؤية اللون الأحمر أو الانتقال من مكان لآخر بالاستعانة بعملية الاستشعار عبر الصدى. فهناك اختلاف مفاهيمي أساسي بين النوع الأول من الحقائق والنوع الثاني. أما المشكلة الثانية، فتكمن في أن ذلك الرد – مثل بعض نسخ الفيزيائية كما رأينا في الفصل السابق – قد أجزم أن علم الأعصاب في المستقبل سوف يفسر الخبرة الحسية الواعية تفسيرًا فيزيائيًا .. فماذا لو كانت الطريقة التي سيستطيع بها علماء الأعصاب مستقبلاً تفسير الخبرة الحسية الواعية ستتمثل في إضافة خواص غير فيزيائية؟ وهذا الاحتمال من شأنه تدعيم حجة "المعرفة" وليس تقويضها. فحتى الآن، لا يوجد في مسار علم الأعصاب الحالي ما يجعلنا نتوقع طريقة أخرى يمكن بها تفسير الوعي.

هناك ردود أخرى أكثر تعقيدًا على حجة "المعرفة" قد ارتبطت بالشيء الذي تعلمته "ماري" عند مغادرتها الغرفة، برغم إتقانها لعلم الأعصاب المستقبلي. إذ تتمثل الاستراتيجية هنا في إثبات أن الشيء الذي تعلمته "ماري" عند مغادرتها الغرفة لا يعد تهديدًا للمادية. فقد أشار العالم "بول تشرتشلاند" إلى أن "ماري" عندما تركت الغرفة، لم تتعلم في واقع الأمر أية حقائق جديدة، ولكنها تعلمت الحقائق التي كانت تعرفها بالفعل ولكن بطريقة جديدة فحسب. لذا، فبما أنها عرفت كل الحقائق الفيزيائية المطلوبة وليس هناك حقائق أخرى (غير فيزيائية) قد عرفتها بعد مغادرتها للغرفة، فالاستنتاج القائل بأن الحقائق الفيزيائية لا يمكن أن تكون هي الحقائق الوحيدة الموجودة استنتاج غير مقبول. وقد دعم "تشرتشلاند" طرحه من خلال اللجوء إلى التمييز الشهير الذي اقترحه "راسل" بين "المعرفة المباشرة" و"المعرفة

بالوصف". فأنت قد تعرف الزرافة فقط من خلال وصفٍ سمعته عنها أو قرأته في كتاب، لكنك قد تعرفها أيضًا من خلال التعرف عليها مباشرة عبر الخبرة الإدراكية. بالمثل، بينما كانت "ماري" في الغرفة، عرفت كل الحقائق الخاصة برؤية اللون الأحمر فقط من خلال الوصف المسموع أو المكتوب في هذا الصدد، ثم بعد مغادرتها الغرفة تعرفت على تلك الحقائق لكن بشكل مباشر.

من الاعتراضات الممكنة على هذا الرد المطروح أنه من غير المعقول اقتراح أن "ماري" لم تتعلم حقيقة جديدة عند مغادرتها الغرفة. فبالتأكيد حقيقة أن "هذا هو شعوري عند رؤية اللون الأحمر" ليست بالحقيقة التي كانت تعرفها قبل مغادرتها للغرفة، لكنها تعلمتها بعد ذلك. بالإضافة إلى أن هناك مشكلة تكمن في تمييز "راسل" الذي لجأ "تشرتشلاند" إليه، وهي أن هذا التمييز ليس محايدًا من الناحية الفلسفية كما قد يبدو. فقد أشار "راسل" نفسه إلى أن كل ما نعرفه عبر المعرفة المباشرة لا يتمثل في الموجودات الفيزيائية الخارجية كالزرافة، لكنه يتمثل (وفقًا لتسمية الفلاسفة في الوقت الحالي) في الكيفيات الذاتية التي نفترض عادة أنها تنشأ من خلال تلك الموجودات الخارجية. فالعالم الفيزيائي الخارجي بأسره هو شيء نعرفه فقط بشكل غير مباشر عبر الوصف. فالأمر أقرب ما يكون لنظرية "الواقعية غير المباشرة" للإدراك، والتي نوقشت في الفصل الأول. كما أن ذلك يثير سؤالاً عن ماهية تلك الكيفيات التي نتعرف عليها بشكل مباشر؛ فإن "جاكسون" و"راسل" (كما سنرى في الفصل التالي) قد اعتبرا الكيفيات غير قابلة للاختزال إلى أنواع الخواص التي أعلن عنها العلم الفيزيائي، وهي الخواص التي لا نستطيع معرفتها عبر المعرفة المباشرة، وذلك بخلاف الكيفيات. لذا، فإن اللجوء لمفهوم "راسل" عن المعرفة المباشرة لا يساعد "تشرتشلاند" على دحض تلك الحجة المطروحة

ضد المادية. على الجانب الآخر، رفض مفهوم "راسل" والإصرار على أن المعرفة المباشرة لا تتضمن معرفة الكيفيات غير الفيزيائية سيعتبر "مصادرة على المطلوب". إذن، ففي كلتا الحالتين، أخفق "تشرتشلاند" في الرد على "جاكسون".

هناك رد آخر طرحه "ديفيد لويس"، الذي ينكر - مثل "تشرتشلاند" - تعلم "ماري" لحقيقة جديدة لم تكن تعلمها من قبل. فقد أشار إلى أن المعرفة التي حصلت عليها "ماري" هي معرفة "قدرات جديدة"؛ أي معرفة طريقة القيام بشيء ما وليس معرفة الشيء ذاته، وتحديدًا معرفة طريقة التعرف على العناصر الحمراء، والقدرة على تخيل اللون الأحمر وما إلى ذلك. لكن يكمن في ذلك الرد مشكلات مشابهة للمشكلات التي قوضت من رد "تشرتشلاند". فمن غير المعقول التأكيد على أن "ماري" لم تتعلم أية حقائق جديدة؛ حيث تعتبر معرفتها لشعورها المتولد عند رؤية اللون الأحمر معرفة لحقيقة جديدة. فضلاً عن ذلك، قد تكتسب "ماري" معرفة أو قدرات جديدة عند مغادرتها للغرفة، لكن بعض هذه القدرات تكتسب فقط لأنها تعلمت حقائق جديدة. إن "ماري" الآن لديها القدرة على تخيل حالتها عند رؤية اللون الأحمر؛ وذلك فقط لأنها تعلمت حقيقة أن "هذا هو شعوري عند رؤية اللون الأحمر".

غير أن "روبرت فان جيوليك" قدم ردًا فنيًا - إلى حد ما - على حجة "جاكسون". فقد ادعى أن ما اكتسبته "ماري" هو معرفة مفهوم جديد، وأنها إذا تعلمت قضايا جديدة أيضًا، فذلك سيتم فقط عند الفصل بين القضايا أو التمييز بينها من منظور تفصيلي. وتتضح وجهة النظر هذه من خلال عرض المثالين التاليين: سواء أكانت قضية أن "الماء يتجمد عند ٣٢ درجة فهرنهايت" وقضية أن "المركب H_2O يتجمد عند ٣٢ درجة فهرنهايت" يمثلان قضية واحدة أم لا، فإن ذلك يعتمد على ما

إذا كنا نقوم بتمييز القضيتين من منظور تفصيلي أم من منظور عام. إذ يهتم المنظور التفصيلي بحقيقة أن الماء والمركب H_2O مرتبطان بمفهومين مختلفين (حتى لو كانا يشيران إلى الجوهر نفسه)؛ وبالتالي تعتبر القضيتان مختلفتين. لكن عند تمييزهما من منظور عام، يتم تجاهل الاختلاف في المفاهيم (بما أن الماء والمركب H_2O يشيران للجوهر نفسه)؛ وبالتالي تعتبر القضيتان متطابقتين. بالمثل، تعتبر قضية أن "٧+٥= ١٢" وقضية أن "٣٨ هي الجذر التربيعي لـ ١٤٤٤" قضية واحدة من المنظور العام (حيث يهتم هذا المنظور بحقيقة واحدة فقط وهي أن هاتين القضيتين الرياضيتين صحيحتان بالضرورة، وكلتاهما لهما القيمة ذاتها في كل عالم ممكن). بينما تعتبر هاتان القضيتان مختلفتين من المنظور التفصيلي لهما؛ حيث يهتم ذلك المنظور بالمفاهيم المختلفة التي ترتبط بـ "٥" و"+" و"٧" و"=" و"١٢" و"٣٨" و"الجذر التربيعي" و"١٤٤٤". في المثال الأول، من الواضح أنه حتى لو اعتبرنا القضيتين مختلفتين، فهما تشيران إلى الحقيقة نفسها: الماء متطابق مع المركب H_2O. إذن، فحقيقة أن "الماء يتجمد عند ٣٢ درجة فهرنهايت" هي الحقيقة نفسها المطابقة لحقيقة أن "المركب H_2O يتجمد عند ٣٢ درجة فهرنهايت". وبالمثل، كما يقترح "فان جيوليك"، حتى لو كانت "ماري" التي تعلمت مفهومًا جديدًا بعد مغادرتها الغرفة، قادرة أيضًا على تعلم قضية جديدة، فإن هذا لا يستلزم أن تكون الحقيقة التي تصفها هذه القضية حقيقة لم تعرفها "ماري" من قبل. فربما تكون حقيقة فيزيائية من نوعية الحقائق نفسها التي كانت تعرفها أثناء وجودها في الغرفة.

وكما حدث مع الردود الأخرى على حجة "المعرفة"، قد يعترض البعض على ذلك الرد الذي طرحه "فان جيوليك" بحجة أنه غير معقول بديهيًا ويفتقد للوجاهة. فإن حقيقة "أن هذا هو شعور "ماري" عند

رؤية اللون الأحمر" تبدو بشكل واضح حقيقة مختلفة عن حقيقة "أن "ماري" في حالة دماغية من النوع "ب"" (أو أيا كان النوع). بطبيعة الحال، قد يقترح "فان جيوليك" أن الطريقة التي تبدو عليها الأشياء في هذه الحالة ربما تكون خاطئة، كما يبدو لشخص ما يجهل علم الكيمياء أن حقيقة أن "الماء يتجمد عند ٣٢ درجة فهرنهايت" هي حقيقة مختلفة عن حقيقة أن "المركب H_2O يتجمد عند ٣٢ درجة فهرنهايت" حتى لو كانتا في الواقع متطابقتين. لكن ليس من الواضح ما إذا كان هذا الاقتراح قد يفلح أم لا. فالقليل من الأفراد سيجدونه دفاعًا مُرضيًا عن الادعاء المشكوك فيه الذي يقول إن حقيقة أن "٧+٥ = ١٢" هي الحقيقة نفسها المطابقة لحقيقة أن "٣٨ هي الجذر التربيعي لـ ١٤٤٤". ففي حالة ذلك المثال الرياضي، لدينا حقيقتان مختلفتان وليس فقط قضيتين مختلفتين من المنظور التفصيلي. وهذا يؤدي بنا إلى إدراك مدى الحاجة إلى المنظور التفصيلي عند التمييز بين القضايا. فنحن لا نفترض أن ذلك ضروري فقط من أجل الاختلافات في المفاهيم، ولكن أيضًا لأن القضايا التي تتضمن تلك المفاهيم يبدو أنها قضايا عن حقائق مختلفة (كما في المثال الرياضي). وعليه، فالطرح الذي يفيد بأن الحقائق التي تتعلمها "ماري" عند مغادرتها للغرفة هي الحقائق نفسها التي كانت تعرفها من قبل يبدو طرحًا غير معقول، كالطرح الخاص بأن الحقيقتين الرياضيتين في مثالنا السابق متطابقتان. وإذا كانت عدم المعقولية هذه في حد ذاتها هي التي أدت بنا إلى قبول المزيد من التفسير التفصيلي للقضيتين الرياضيتين، فسوف يكون منافيًا للعقل افتراض إمكانية الدفاع عن الادعاء بأن هاتين الحقيقتين الرياضيتين متطابقتان باللجوء إلى التفسير التفصيلي. بالتالي، سيكون من المنافي للعقل (بالمثل) افتراض إمكانية دحض حجة "المعرفة" من خلال اللجوء للمنظور التفصيلي لتمييز القضايا.

الذاتية

تعتبر معظم الانتقادات الموجهة لحجة "المعرفة" متشابهة؛ ولهذا فهي تثير اعتراضات متشابهة. لكن هناك رد ممكن آخر على هذه الحجة تم طرحه ضمن ما قيل عن سيناريو "الطيف المعكوس"، والذي قد يكون أكثر صعوبة في التعامل معه من الردود السابقة. افترض أن كل لون يمكن أن يُعطى موقعًا دقيقًا في الفضاء اللوني، وأن يتم تحليله فيما يتعلق بعلاقته مع كل لون آخر. إذن سيكون من المعقول، على الأقل من الناحية النظرية، أن يكون المرء قادرًا على الاستدلال على طبيعة كل لون من علاقته بالألوان الأخرى. تخيل مثالاً بسيطًا يتضمن ثلاث درجات متقاربة للغاية من اللون الأزرق "أ" و"ب" و"ج"؛ حيث تمثل "أ" الدرجة الفاتحة، و"ج" الدرجة الداكنة، بينما تمثل "ب" الدرجة الوسطية. قد يكون من المعقول للغاية أن شخصًا ما لم يرَ سوى الدرجتين "أ" و"ج" سيكون قادرًا على تحديد كيف ستبدو الدرجة "ب" من خلال التفكير في علاقاتها مع الدرجتين "أ" و"ج" (وهي العلاقات التي ستتمثل في أن الدرجة "ب" ستكون "أغمق من" و"أفتح من"). بالمثل، سيكون أيضًا من المعقول اقتراح أن شخصًا ما لم يرَ اللون البرتقالي على الإطلاق، سيكون قادرًا – من الناحية النظرية – على تحديد ماهية شعوره عند رؤية هذا اللون إذا كان قد رأى اللونين الأحمر والأصفر؛ حيث يستطيع الاستدلال على اللون البرتقالي من كونه مشابهًا لهذين اللونين أو درجة وسطية بينهما. وعليه، لمَ لا نستنتج أن الشخص الذي يمتلك بعض الخبرة اللونية – من خلال اللونين الأبيض والأسود وكذلك اللون الرمادي كدرجة وسطية بينهما – يستطيع، من الناحية النظرية، أن يكون قادرًا على استدلال ما ستبدو عليه الألوان المختلفة اعتمادًا على وصف تفصيلي حول علاقات تلك الألوان؟ لمَ لا نستنتج أن "ماري" – التي درست نظرية الألوان وتركيب الفضاء اللوني – قادرة، من الناحية النظرية، على

الاستدلال على ماهية شعورها إذا ما رأت اللون الأحمر بينما لا تزال في الغرفة ... ولذلك فهي في الحقيقة لم تتعلم أي شيء جديد عند مغادرتها إياها؟

قد تمتد تلك الاستراتيجية – نظريًا – لتشمل كل الكيفيات المتعلقة بالسمع واللمس والشم والتذوق والبصر، والتي يمكن وصفها من خلال علاقاتها بكيفيات أخرى من النوع نفسه أو حتى من أنواع مختلفة كالشعور بالدفء والبرودة والصعوبة والسهولة والخشونة والنعومة وما إلى ذلك. لهذا، قد توصف الكيفيات البصرية – إلى حد ما على الأقل – من خلال علاقاتها المتشابهة مع الكيفيات السمعية. ويمكن وصف الكيفيات السمعية من خلال علاقاتها المتشابهة مع الكيفيات التذوقية ... وهكذا. وقد حاول الفيلسوف "رودلف كارناب" (١٨٩١–١٩٧٠) إجراء تحليل مفصل وتصنيفي لكل الكيفيات من خلال علاقاتها ببعضها البعض، وهي العلاقات التي اعتبرها ترتبط جميعًا بعلاقة رئيسية تتمثل في "تذكُر التشابه". إذا كان من الممكن تنفيذ مثل هذا التحليل بالكامل، فيمكن إثبات أن أي شخص يكون على معرفة بهذا التحليل يستطيع – اعتمادًا حتى على خبرة حسية محددة فقط – أن يحدد ماهية شعور المرء عند التعرض لأية خبرة حسية لم يكن قد تعرض لها من قبل.

تبدو تلك الطريقة واعدة، على الرغم من أنها ستحتاج قدرًا كبيرًا من المناقشات للدفاع عنها. لكن حتى لو كانت تلك الطريقة ناجحة، فإن منتقدي المادية سيشيرون إلى أن تلك الاستراتيجية لن تقوض الحقيقة العميقة التي تضمنتها حجة "المعرفة"، والتي تتضح في السيناريو الذي طرحه "ناجيل" بشكل أكبر من السيناريو الذي طرحه "جاكسون". وتتمثل تلك الحقيقة فيما يلي: على الرغم من أن "ماري" قد تستطيع – من الناحية النظرية – أن تستنتج مما عرفته في الغرفة

ماهية شعورها عند رؤية اللون الأحمر، فإنها لن تستطيع أن تستنتج مما عرفته في الغرفة لمَ قد تحس بأي شعور على الإطلاق. إن اللغز لا يكمن في أن يبدو الشعور عند رؤية اللون الأحمر على هذا النحو أو ذاك، لكنه يكمن في وجود شعور عند رؤية اللون الأحمر من الأساس. وقد حدد "ناجيل" المشكلة من خلال الإشارة إلى أن حقيقة تولد شعور ما يعيه المرء تجاه ما يراه هي التي تجعل من الصعب تفسير الوعي من المنظور المادي البحت. إن حجة "الزومبي" تشير إلى ذلك من خلال طرح أنه من الممكن من الناحية الميتافيزيقية أن يكون هناك كائنات مطابقة لنا من الناحية الفيزيائية لكنها بلا وعي، وتصدر النوع نفسه من السلوك؛ فهي – على سبيل المثال – تضع الفروقات نفسها للتمييز بين اللون الأحمر والألوان الأخرى، لكنها لا تمر بأي مشاعر ذاتية فورية عند رؤية اللون الأحمر؛ فلا تتولد لديها أية مشاعر عند تمييز اللون الأحمر عن غيره من الألوان. وعليه، فإن الشعور الذي يتولد لدينا عند رؤية اللون الأحمر يعد حقيقة إضافية عنا فضلاً عن الحقائق الفيزيائية.

يتماشى ذلك مع وجهة نظر "ناجيل" التي تقول إن الكائن الواعي هو من يتمتع بمنظور ذاتي عن العالم وإنه هو موضع الذاتية. إن الوعي بما يكون عليه الشعور عند التعرض لأية خبرة حسية يعني الوعي بما يكون عليه ذلك الشعور "بالنسبة لي". فالطرح الذي يقول إن "ماري" قادرة على استنتاج ماهية شعورها عند تعرضها لخبرة حسية – متمثلة في رؤية اللون الأحمر – من خلال علاقات التشابه بين تلك الخبرة الحسية والخبرات الحسية الأخرى، هو طرح يفترض أن "ماري" ذات واعية تعي ما قد يكون مشابهًا لتلك الخبرة الحسية من وجهة نظرها. قد يفكر البعض في تقويض تلك الفكرة المتعلقة بالذاتية من خلال القول بأن العديد من الأشياء الفيزيائية البحتة لها وجهات نظر عن العالم أيضًا. فالكاميرا، على سبيل المثال، والتي تستطيع

تصوير ما هو أمامها فقط، تعكس الصور التي تصدرها وجهة نظرها تجاه شيء معين. لذلك، ففي ظل امتلاكنا لأعضاء حسية محدودة وخضوعنا لقيود فيزيائية، لا يجب أن يشكل امتلاكنا نحن أيضًا لوجهات نظر لغزًا. بيد أن مثل هذا القول يبدو مضللاً وخادعًا. فما الكاميرا إلا آلة حساسة للضوء؛ مما يجعلها تُستخدم لإصدار أنماط على الفيلم تناظر أنماط الضوء المنعكسة من العناصر الفيزيائية. فليس لها وجهة نظر بالمعنى الحرفي؛ لأنها لا ترى أي شيء في الأساس كما نرى نحن. فنحن من نعلم أن تلك الصور التي تصدرها الكاميرا لها مغزى. ونحن من نعطي لتلك الصور معنى ومغزى بدلاً من أن نعتبرها مجرد نقوش وبقع كيميائية على الورق. ومن الصحيح أيضًا قول إن وجهة النظر التي يمتلكها أي منا، مثلنا في ذلك مثل الكاميرا، محدودة بوضعنا المكاني والقيود المفروضة من قبل تركيب الجسم البشري. لكن لم يزعم معارضو المادية أن امتلاكنا لوجهة نظر معينة هو الذي يصعب أو يستحيل تفسيره من المنظور المادي، بل امتلاكنا لأية فكرة هو ما يعتبر لغزًا ويكتنفه الغموض.

من وجهة نظر الثنائيين، فإن العلم – على الأقل المفهوم من قبل الماديين – لا يستطيع من الناحية النظرية حل ذلك اللغز، وينبثق ذلك الرأي من الطبيعة الخاصة بالتفسير العلمي؛ فلا يتعلق الأمر بأننا لم نجمع بعد كل الأدلة العصبية ذات الصلة أو لم نضع النظرية الصحيحة. ولكن كما لاحظنا في الفصل السابق، فإن منهج التفسير العلمي الحديث قد تغافل على مدار وقت طويل عن الجانب الذاتي للملاحظ لأية ظاهرة تخضع للدراسة، كما أن ذلك المنهج اعتاد على تحديد مثل هذه الظواهر من وجهة النظر الموضوعية غير الشخصية فقط. ويمكننا أن نأخذ تفسير الحرارة كنموذج، ويوضح المثال التالي ذاتية الشعور بالحرارة عبر اللمس: فإذا وضع شخص ما يده اليمنى في

دلو مليء بالماء البارد ويده اليسرى في دلو مليء بالماء الساخن، ثم وضع يديه بعد ذلك في ماء فاتر، فسوف يجد أن الماء الفاتر يعد دافئًا لليد اليمنى وباردًا لليد اليسرى. علاوة على ذلك، يمكننا أيضًا أن نتخيل كائنات فضائية تشعر بما نسميه برودة عندما تضع يديها في الماء الساخن، وتشعر بما نسميه سخونة عندما تضع يديها في الماء البارد المثلج. فإذا كنا نعني بالسخونة والبرودة المشاعر الداخلية الذاتية الصادرة بسبب العناصر الساخنة أو الباردة، فلا توجد حقيقة موضوعية عما إذا كان هناك عنصر معين ساخن أو بارد. وعليه، فإن العلم يتجاهل المشاعر الذاتية ويحدد ما هو ساخن أو بارد من خلال فقط الحقائق الفيزيائية الموضوعية المستقلة عن العقل والتي تسبب تلك المشاعر، كالحقائق بشأن الطاقة الحركية الوسطية للجزيء على سبيل المثال. لكن إذا كان هذا المنهج العلمي يستبعد الجانب الذاتي الذي تبديه أية ظاهرة ويطرحها، كما كانت، في ملعب العقل، فمن الواضح أن ذلك الإجراء لن يكون قابلاً للتطبيق من الناحية النظرية عند تفسير العقل نفسه. فنظرًا لأن العقل – جزئيًا – هو مجموعة من الجوانب الذاتية للأشياء التي يمر بها، فإن العنصر الذاتي لا يمكن في تلك الحالة أن يتم التغافل عنه دون التغافل عن الظاهرة محل البحث في حد ذاتها؛ ولذلك فهي في تلك الحالة لا يتم تفسيرها بالفعل على الإطلاق.

إن الذاتية مكونة من ظواهر تتسم بكونها معروضة على الذات المدركة لها، ومتاحة بشكل مباشر من منظور تلك الذات فقط، وقادرة على الوجود في إطار الخبرة الحسية، حتى لو كان الارتباط الموضوعي بتلك الخبرة الحسية غير موجود (كما في الأحلام والهلاوس). لذلك، فالذاتية تعد العنصر الأساسي لمفهوم الكيفيات، والسمة التي يتعذر تفسيرها من منظور فيزيائي. وعادة يعزو المفسرون بعض السمات الأخرى التي يفترض أنها جدلية إلى الكيفيات، مثل "تعذر الوصف"

و"الطبيعة الجوهرية الأصيلة". لكن لدرجة كبيرة، تبدو هاتان السمتان قابلتين للاختزال إلى الذاتية أو للاعتماد عليها. على سبيل المثال، تعذر وصف الكيفيات ينبع فقط من أن لغتنا يتم استخدامها لتوصيل الأفكار الخاصة بالظواهر الموضوعية العامة، فنتعلم الكلمات التي تشير إلى مثل هذه الظواهر. لذلك، يبدو توصيل الأفكار المتعلقة بالظواهر الخاصة والشخصية أمرًا صعبًا أو حتى مستحيلاً، لدرجة أن الكيفيات يتعذر وصفها نتيجة لكونها ذاتية.

وهناك أيضًا ادعاء بأن الكيفيات ذات طبيعة جوهرية أصيلة، بحيث تكون غير قابلة للتحليل والاختزال إلى علاقاتها مع الأشياء الأخرى؛ أي لا يمكن تحليلها إلى علاقات سببية – مثلاً – والتي تدعي الوظيفية أن كل الظواهر العقلية يمكن تحليلها إليها؛ لأنه – كما طُرح من خلال حجة "الزومبي" – من الممكن من الناحية المنطقية بالنسبة لأية مجموعة من العلاقات السببية أن توجد بلا كيفيات. لكن هنا تظهر الذاتية؛ فلأن الكيفيات غير قابلة للتحليل إلى علاقات مجسدة في ظواهر موضوعية، كالعلاقات السببية بين مجموعات أنماط الخلايا العصبية المتحفزة، تبدو الكيفيات ذات طبيعة جوهرية أصيلة. غير أن هذا قد يشير إلى احتمالية أن تكون الكيفيات قابلة للتحليل إلى علاقات تَشابه ذاتية وشخصية من النوع الذي حاول كل من "كارناب" و"كلارك" و"هاردن" تفسيره. وفي تلك الحالة، تكون الكيفيات ذاتية بشكل غير قابل للاختزال، ولكنها ليست ذات طبيعة جوهرية أصيلة. في واقع الأمر، هناك بعض الآراء التي ترى أن الكيفيات قابلة للتحليل إلى علاقاتها للغاية، لدرجة أننا نستطيع أن نعبر عنها برغم ذاتيتها (وبالتالي فلن يكون من المتعذر وصفها). فإذا كنا لا نستطيع وصف عناصر التشابه والاختلاف بين الكيفيات والتعبير عنها، فلن نستطيع معرفة أننا جميعًا نتحدث عن الظواهر نفسها عندما نناقش الكيفيات أو نناقش ما إذا كانت المادية تستطيع تفسيرها أم لا.

إن معرفتنا بالبنية العلاقاتية للكيفيات تجعل ادعاءاتنا عنها ذات مغزى وقابلة للتقييم بشكل عقلاني، برغم حقيقة أن العلاقات التي تتكون منها تلك البنية هي علاقات قابلة للمعرفة بشكل مباشر فقط من خلال وجهة نظر ذاتية وشخصية.

إن الاختلاف الأساسي بين الكيفيات من جهة والظواهر الفيزيائية – كالتنظيم الوظيفي والفسيولوجيا العصبية والسلوك – من جهة أخرى أن الكيفيات ذات طبيعة ذاتية وخاصة وشخصية بشكل غير قابل للاختزال، بينما الظواهر الفيزيائية ذات طبيعة موضوعية متاحة بشكل عام. يستنتج الثنائيون من ذلك أن كلا النوعين لديه خواص أساسية متناقضة مع الآخر؛ وبالتالي لا يمكن تفسير النوع الأول من خلال النوع الثاني. وفي هذه الحالة يجب أن تكون المادية، التي تدعي أن كل شيء حقيقي قابل للتفسير من خلال الظواهر الفيزيائية الموضوعية العامة، خاطئة.

ثنائية الخواص

مما يثير الدهشة أن معظم الفلاسفة الذين ارتبطت أسماؤهم بنوعية الحجج التي تم عرضها في هذا الفصل ليسوا من الثنائيين الديكارتيين، رغم أنهم من منتقدي مذهب المادية الذي يعتبر المذهب السائد في وقتنا المعاصر. فقد أيد بعضهم مادية لاأدرية كموقف تقهقري. فعلى سبيل المثال، اقترح "جوزيف ليفين" أن ما تبرهن عليه مثل هذه الحجج بالفعل هو أن هناك "فجوة تفسيرية" بين ما هو فيزيائي وما هو عقلي – فلا نفهم كيف للمادية أن تكون صحيحة، لكن تلك الحجج لا توضح في الوقت نفسه أنها ليست كذلك. أضاف "كولن ماكجين" أن نظرية "النشوء والتطور" لم تقدم لنا المصادر المفاهيمية بشكل كامل لكي نحدد المنهج الذي تُصدر فيه العمليات المادية العمليات العقلية. لكن مثل هذه الآراء قد تغافلت عن الفكرة

الأساسية: فإذا كانت حجج "تشالمرز" و"جاكسون" و"كريبك" والآخرين ناجحة، فهي تثبت أن الكيفيات غير قابلة للاختزال إلى خواص فيزيائية من الأساس، وليس أننا لا نستطيع فهم كيفية قابليتها للاختزال (لا أحد قد يفكر أنه من المعقول الرد على حجج "جودل" بشأن نظرياته عن "عدم الاكتمالية" من خلال اقتراح أننا ربما لا نفهم كيف أن اتساق النظام الصوري المكون من عمليات حسابية يكون قابلاً للإثبات داخليًا).

معظم الفلاسفة يميلون لتأييد الحجج التي نحن بصددها بدلاً مما قد أصبح يعرف باسم "ثنائية الخواص" (قد ألمحنا إليها عند مناقشة حجة "الزومبي"). وهي عبارة عن وجهة نظر تقول إنه يوجد – على عكس ثنائية الجوهر الديكارتي – نوع واحد فقط من الجوهر وهو الجوهر المادي، لكن هناك أيضًا – على النقيض من المادية – نوعان آخران من الخواص، وهما الخواص الفيزيائية والخواص غير الفيزيائية. وترى أن العقل، الذي ينظر إليه كجوهر، مطابق بالفعل للدماغ. ولكن الخواص العقلية – أو على الأقل الكيفيات – ليست خواص فيزيائية للدماغ، لكنها خواص غير فيزيائية متأصلة في جوهره الفيزيائي. الميزة التي يُزعم وجودها في وجهة النظر هذه أنها قد تعتبر حلاً وسطًا بين الاعتقاد الراسخ للثنائيين الديكارتيين بأن العقل غير قابل للاختزال إلى مادة، وإصرار الماديين على أن العقل غير منفصل عن المادة.

عادة يعتبر مؤيدو ثنائية الخواص الظواهر العقلية الأخرى – التي لا تتضمن الكيفيات بشكل أساسي – قابلة للتفسير من خلال الوظيفية المادية بطريقة لا يمكن استخدامها لتفسير الكيفيات. ويشار إلى أن هذا يعد صحيحًا تحديدًا في "المواقف القضوية" مثل الاعتقاد والرغبة والأمل والخوف. وهي تسمى كذلك لأنها تتضمن موقفًا معينًا يُتخذ تجاه قضية ما، كموقف الاعتقاد مثلاً الذي تتخذه تجاه قضية أن السماء تمطر بالخارج عندما تعتقد أنها تمطر، أو موقف الأمل الذي تتخذه تجاه

قضية أنك سوف تجتاز الاختبارات عندما تأمل أنك ستجتازها. إن الفكرة تتمثل في أنه بينما لا ترتبط تلك الحالات العقلية بالضرورة بالكيفيات (لأنك قد تعتقد أن السماء تمطر حتى إذا لم تكن تفكر بشكل واعٍ في تلك اللحظة في هذا الاعتقاد)، فلا يوجد اعتراض مبني على حجج من نوعية "الطيف المعكوس" أو "الأمة الصينية" أو "الزومبي" أو "المعرفة" على اختزال تلك الحالات العقلية إلى حالات فيزيائية تخص الدماغ.

وعما إذا كان هذا الاقتراح معقولاً ووجيهًا كما يعتبره مؤيدو ثنائية الخواص بصفة عامة أم لا، فهذا ما سنكتشفه في الفصلين السادس والسابع. ولكن قد تتمتع ثنائية الخواص بميزة كبيرة عن الثنائية الديكارتية عند الدفاع عن وجهة النظر الثنائية للعالم. فكما رأينا في الفصل الثاني، بدا أن الثنائيين الديكارتيين قد تعرضوا لأوقات عصيبة في تفسير كيفية تفاعل الجوهر غير الفيزيائي مع الجسد. على سبيل المثال، كيف يمكن أن يكون اعتقادك بأنها تمطر هو ما دفعك للبحث عن المظلة ويصبح غامضًا من الناحية الميتافيزيقية؟! لكن ربما تجنب مؤيدو ثنائية الخواص تلك المشكلة؛ فقد رأوا ما يلي: إن اعتقادك عبارة عن حالة فيزيائية في الدماغ؛ وبالتالي ليس هناك لبس أو غموض بشأن أن يكون لذلك الاعتقاد تأثير سببي على السلوك. حتى إدراكك أنها تمطر، والذي يتضمن موقفًا قضويًا معينًا بالقدر نفسه الذي يتضمنه الاعتقاد، قد يتطابق مع عملية فيزيائية في الدماغ. لذلك، فليس هناك مشكلة في تفسير كيف يتسبب الاعتقاد في صدور نمط سلوكي ما. في حقيقة الأمر، إن الإدراك – بخلاف العديد من الاعتقادات – قد يرتبط بشكل جيد بكيفية معينة (مثل الإحساس بقطرات الماء وهي تنزل على ذراعك)، وتلك الكيفية لا يمكن تعيينها بخواص فيزيائية تخص الدماغ. لهذا، يبدو أن الكيفيات – خلافًا للمواقف القضوية – لا بد من اعتبارها في النهاية ظاهرة مصاحبة، بحيث لا تلعب أي دور في إصدار

أي نمط سلوكي؛ حيث إن السلوك الخاص بكائن "الزومبي" هو السلوك نفسه تمامًا لشخص ما لديه كيفيات. لكن طالما أن الإدراك في حد ذاته فيزيائي، فالكيفيات ليست ذات أهمية. فإدراكك لقطرات المطر يجعلك بالفعل تذهب لتبحث عن المظلة، حتى إذا كانت الكيفيات ذات الصلة ليست مرتبطة به.

مع ذلك، تواجه ثنائية الخواص مشكلة كبيرة مع نظرية "الظاهراتية المصاحبة" أكثر مما تواجهه الثنائية الديكارتية. فبالنسبة لمؤيدي الثنائية الديكارتية، يبدو أن اختيارهم لنظرية "الظاهراتية المصاحبة" قد جعلهم يتوصلون لنتيجة منافية للعقل، والتي تتمثل في أننا لا نستطيع حتى الحديث عن الحالات العقلية؛ لأنه إذا كانت نظرية "الظاهراتية المصاحبة" صحيحة، فلن يكون لتلك الحالات العقلية تأثير على أجسامنا، بما في ذلك الحنجرة واللسان والشفتان، وهي الأعضاء التي نستخدمها في التحدث. لكن، كما أشار "دانيال دينيت"، يبدو أن مؤيدي ثنائية الخواص توصلوا لنتيجة منافية للعقل بدرجة أكبر، والتي تتمثل في أننا لا نستطيع حتى مجرد التفكير بشأن حالتنا العقلية أو على الأقل بشأن الكيفيات الخاصة بنا! أي إذا كانت اعتقاداتك – بما في ذلك اعتقادك بأن لديك كيفيات – هي حالات فيزيائية للدماغ، وإذا كانت الكيفيات ليس لها تأثير على أي شيء فيزيائي، إذن فسواء لديك كيفيات بالفعل أم لا فليس لذلك تأثير على ما إذا كنت تعتقد أن لديك كيفيات من عدمه. على سبيل المثال، إن الشعور بالألم الذي تشعر به في ظهرك ليس له أية صلة على الإطلاق باعتقادك أن لديك شعورًا بالألم في ظهرك. ونظرًا لعجزك عن امتلاك أي تأثير سببي على العالم الفيزيائي، فشعورك بالألم ليس هو ما يجعلك تمتلك أفكارًا بشأنه. ويستتبع ذلك أيضًا ألا تمتلك أي قدر من الثقة بأن الألم موجود من الأساس؛ لأنك ستفكر في الاعتقادات نفسها عن ذلك الألم سواء

أكان موجودًا أم لا. ويبدو بذلك أن مؤيدي ثنائية الخواص قد انتهوا إلى مذهب "الشكية" بشكل حتى أكثر راديكالية مما تتضمنه سيناريو "الروح الشريرة" الذي طرحه "ديكارت". وعليه، إذا كانت ثنائية الخواص صحيحة، فإنك إذن لن تستطيع التأكد مما كانت مشاعرك الواعية موجودة أم لا، بل ربما تكون كائن "زومبي"!

لا يعد الأمر غريبًا فحسب، بل أيضًا غير مترابط منطقيًا. إن الفكرة الأساسية التي تطرحها ثنائية الخواص تتمثل في الإصرار على أن هناك كيفيات غير فيزيائية. لكن إذا كانت هذه النظرية ترى أيضًا أننا لا نستطيع مطلقًا أن نعلم بوجود مثل هذه الكيفيات، إذن فكيف (ولمَ) نفكر حتى فيها؟ كيف لمؤيدي ثنائية الخواص أنفسهم حتى صياغة فرضيتهم؟ حاول "تشالمرز" أن يتعامل مع تلك الإشكالية من خلال الإشارة إلى أنه برغم ملاءمة الافتراض المتمثل في وجوب وجود صلة سببية بين الذات العارفة وما يراد معرفته عندما تكون المعرفة متعلقة بالعناصر الفيزيائية، فهذا الافتراض غير ملائم عندما تكون المعرفة متعلقة بالكيفيات. فوجود سلسلة سببية يشير ضمنيًا إلى إمكانية وجود خطأ، وهذا يستلزم ظهور فجوة بين الخبرة الحسية للشيء والشيء نفسه.. فجوة بين الظاهر والواقع. فمن المحتمل أن تتعرض تلك السلسلة السببية العادية التي تربطنا بالشيء المدرك للخلل، فتصبح الخبرة الحسية مضللة (كما في الهلوسة أو التعرض للخداع من قبل الروح الشريرة الديكارتية). لكن معرفة الكيفيات، كما يقول "تشالمرز"، أكيدة. فهنا لا توجد فجوة بين الظاهر والواقع؛ نظرًا لأن الظاهر – وهو الطريقة التي تبدو بها الأشياء والتي تتشكل بفعل الكيفيات نفسها – هو في حد ذاته الواقع. لذلك، فإن معرفة الكيفيات لا بد وأن تكون مباشرة بطريقة ما وبلا أي وسيط من قبل سلاسل سببية بينها وبين معتقداتنا عنها. فحقيقة أن الكيفيات ليس

لها تأثير سببي على معتقداتنا، لا تستلزم أن نكون غير قادرين على التفكير بشأنها أو الحديث عنها.

لكن قد يتمثل الاعتراض على رأي "تشالمرز" في أنه وقع في مغالطة "المصادرة على المطلوب" أو افترض صحة المطلوب إثباته. فتحديد ما إذا كانت معرفتنا للكيفيات أكيدة بالفعل أم لا يعد جزءًا من القضايا محل الجدل في حجة "دينيت". علاوة على ذلك، فإن ادعاء "تشالمرز" بأنه لا توجد فجوة بين الظاهر والواقع عندما تكون المعرفة متعلقة بالكيفيات هو ادعاء جدلي، مع الوضع في الاعتبار الافتراض الذي يتشارك فيه مع مؤيدي ثنائية الخواص والمتمثل في أن المواقف القضوية – بخلاف الكيفيات – يمكن أن يتم اختزالها لعمليات فيزيائية بالدماغ. أحيانًا يوجد حس تجاه كلمتي "يظهر" و"يبدو" يتضمن كيفيات (ويمكن أن نطلق عليه "الحس النوعي"). وهناك أيضًا حس تجاه هاتين الكلمتين لا يتضمن كيفيات، لكنه بدلاً من ذلك يتضمن فقط بعض الاعتقادات (ويمكن أن نطلق عليه "الحس المعرفي"). على سبيل المثال، قد يقول شخص ما إنه قد بدا أو ظهر له في البداية أن حجج "تشالمرز" صحيحة، لكن بعد تفكير متعمق توصل إلى أنها ليست كذلك. هنا، لا توجد حاجة لوجود الكيفيات، لكن يوجد فقط خطأ في الحكم على الحجج أو يوجد تفكير خاطئ. فالاعتقادات وإصدار الأحكام، في ضوء ما يقوله "تشالمرز"، يتطابقان في كونهما موجودين داخل حالات دماغية معينة. إذن، فحتى الكائن "الزومبي" لديه اعتقادات (بما في ذلك الاعتقادات الخاطئة)، كما أنه يصدر أحكامًا (بما في ذلك الأحكام الخاطئة). وفي تلك الحالة، قد "يبدو" أو "يظهر" حتى للكائن "الزومبي" أن لديه كيفيات، على الرغم من أنه – طبقًا لتعريف الكائن "الزومبي" – لا يمتلك كيفيات. لذلك، هناك فجوة بين الظاهر والواقع حتى عندما تكون الكيفيات هي المعنية. ولكن ما زال السؤال المثير للجدل الذي

طرحه "دينيت" قائمًا: كيف لمؤيدي ثنائية الخواص أن يتمكنوا حتى من التفكير بشأن الكيفيات التي يقولون إنها موجودة؟ وكيف يكونون على يقين من أنهم ليسوا مجرد كائنات "زومبي"؟

تتمثل وجهة نظر "تشالمرز" في أن هذا النوع من الاعتراض يمكن تجنبه من خلال الإشارة إلى أنه عند وجود خبرة حسية ما، يكون من المقبول أن يعتقد المرء أن لديه تلك الخبرة الحسية؛ حيث يوجد رابط مفاهيمي بين وجود الخبرة الحسية وبين علم المرء بذلك. إن الدليل على اعتقادي بأن لديَّ خبرة حسية والخبرة الحسية ذاتها شيء واحد. لذلك، فأنا لا أستنبط وجود الخبرة الحسية من الدليل، ولكني فقط أعرفها بشكل مباشر. لكن ذلك يعيد المشكلة خطوة للوراء؛ فالسؤال الآن هو: كيف يستطيع المرء معرفة ما إذا كان لديه بالفعل دليل (خبرة حسية) من الأساس، مع الوضع في الاعتبار أن كائنات "الزومبي" التي ليس لديها خبرات حسية قد تعتقد أيضًا أن لديها مثل هذه الخبرات؟ وبالتالي، وفقًا لطرح "تشالمرز" (المتمثل في وجود رابط مفاهيمي بين وجود الخبرة الحسية واعتقاد المرء أنها موجودة)، يبدو أن ادعاءه قد أصبح شرطيًا: فإذا كان لديك كيفيات، إذن يمكنك أن تعرف أنها موجودة. لكن ذلك يطرح تساؤلاً بشأن كيف للمرء أن يعرف أن لديه بالفعل كيفيات. وعندما وجه ذلك التساؤل لـ "تشالمرز"، رد قائلاً: "لأنه يبدو لي أن هذا ما أفعله، ويبدو أيضًا أن هذه الطريقة تفي بالغرض بالنسبة لي". لكن الكائن "الزومبي" يعتقد الشيء نفسه! رد "تشالمرز": "ولكني لديَّ دليل على أن الكائن "الزومبي" ليس لديه خبرتي الحسية". لكن الكائن "الزومبي" يعتقد ذلك أيضًا؛ حيث يبدو له هو الآخر أن لديه مثل هذا الدليل (في الحس المعرفي). فأية إجابة يرد بها "تشالمرز" على مثل هذه الأسئلة تثير المزيد من الأسئلة عما إذا كان لديه الدليل حقًا الذي يظن أنه يمتلكه أم لا. إن إجابته الوحيدة الممكنة قد تتمثل

في أن لديه ذلك الدليل لأنه يبدو أنه يملكه. لكن إذا قال إنه "يبدو" له في إطار "الحس المعرفي" لكلمة "يبدو"، فهو إذن يقول شيئًا حتى الكائن "الزومبي" يعتقده. بينما لو قال إنه "يبدو" له في إطار "الحس النوعي" لكلمة "يبدو"، فهو يفترض صحة ما يراد إثباته ويقع في مغالطة "المصادرة على المطلوب"؛ نظرًا لأن تحديد ما إذا كان لديه الكيفيات التي يفترضها "الحس النوعي" لكلمة "يبدو" أم لا أمر لا يزال محل نزاع. وعليه، فقد أخفق "تشالمرز" في الرد على الانتقادات التي وجهها "دينيت" إليه.

لذلك، سوف تؤدي بنا ثنائية الخواص للمزيد من الأفكار المنافية للعقل، طالما أنها انتهجت الفكر المادي في اختزال المواقف القضوية إلى حالات فيزيائية. لكن إذا نظرت لتلك المواقف كما تنظر للكيفيات، واعتبرتها غير قابلة للاختزال إلى حالات فيزيائية تحدث في الدماغ، فسوف تتجنب مثل هذه الأفكار المناقضة للمنطق. وفي هذه الحالة، لن تكون معتقداتك وأحكامك فيزيائية، مثلها في ذلك مثل الكيفيات؛ وبالتالي لن يكون هناك أي عائق في اعتبار الكيفيات أسبابًا لمعتقداتك عنها. لكن، على الجانب الآخر، إذا اتخذت ثنائية الخواص ذلك النهج، فسيكون هناك دافع أقل لتبني ثنائية الخواص بدلاً من ثنائية الجوهر الديكارتية. إذ إن التنازل الذي قدمته ثنائية الخواص بقبول مادية المواقف القضوية واختزالها إلى حالات فيزيائية سمح لها بأن تتخطى إشكالية التفاعل بين العقل والجسد. وبالتالي، فإن التراجع عن ذلك التنازل سيفقدها تلك الميزة. فبينما يتسبب اعتبار الاعتقادات والرغبات وما شابهها أشياء مادية بحتة في تقويض وجاهة وجود جوهر عقلي غير فيزيائي، فإن مثل هذه الوجاهة ستستعيد قوتها إذا كانت الخواص العقلية والاعتقادات والرغبات – مثلها في ذلك مثل

الكيفيات – غير فيزيائية. علاوة على ذلك، تثير ثنائية الخواص لغزًا في حد ذاتها؛ أي في تفسير كيف للخواص غير الفيزيائية أن تكون متأصلة في الجوهر الفيزيائي.

إذن، فإن ثنائية الخواص لم تحرز تقدمًا على ثنائية الجوهر، على الرغم من أن بعض حجج ثنائية الخواص تبدو وكأنها تفرض تحديًا أمام المادية، وهذا يدعم الثنائية بصفة عامة. غير أن الماديين ما زال لديهم إشكالية التفاعل بين العقل والجسد لكي يستخدموها ضد الثنائيين، مع الصيغة الأقل تناقضًا ولكنها لا تزال غير مرضية لنظرية "الظاهراتية المصاحبة" التي تهدد حتى الثنائية الديكارتية. علاوة على ذلك، لم تقل المادية كلمتها الأخيرة بشأن الكيفيات. وقد رأينا أن المشكلة التي تفرضها الكيفيات بالنسبة للماديين تكمن في تفسير وجود الذات الواعية التي لها وجهة نظر ذاتية وشخصية تجاه العالم. إن الفهم الكافي لمشكلة الكيفيات لا يمكن الوصول إليه إلا إذا تم اعتبارها جزءًا من المشكلة الأكبر الخاصة بطبيعة الوعي نفسه. فإذا كان الوعي بصفة عامة يمكن تفسيره من منظور مادي فقط، فربما يكون التفسير المادي للكيفيات تحديدًا ممكنًا كنتيجة لذلك. وهذا ما يأمله عدد من الفلاسفة الماديين المعاصرين. لذلك، فإن إلقاء الضوء على مشكلة الوعي لا بد وأن يكون الخطوة التالية لنا في الفصل القادم.

الفصل الخامس
الوعي

أصبح الوعي في السنوات الأخيرة من أكثر الموضوعات المثيرة للجدل بين فلاسفة العقل، وبين عدد ليس بالقليل من علماء الأعصاب والمختصين في علم النفس المعرفي. ويكمن السبب وراء ذلك في مشكلة الكيفيات التي قد استعرضناها في الفصل السابق. فالرأي التقليدي يرى أننا لو ميزنا بين قدرة العقل الواعي على تمثيل العالم الواقع خارجه (أي قصديته) وعلى الاستدلال بناء على هذه التمثيلات من ناحية وبين الكيفيات المرتبطة بتلك الحالات والعمليات العقلية من ناحية أخرى، إذن: أ) تكون الكيفيات – وليست العقلانية أو القصدية – هي الأساس للحالات الواعية. ب) تكون الكيفيات هي التي تصعب من مهمة تفسير الوعي من منظور مادي وتصبح هي التحدي الأكبر أمام المادية. في حين تكون العقلانية والقصدية هما الظاهرتان القابلتان للتفسير الاختزالي.

غير أن ذلك الرأي التقليدي يقابله رأي معاكس بالنسبة لكلا الاعتبارين: فليست الكيفيات هي التي تعتبر أساسًا للوعي، وإنما الظاهرتان العقليتان الأخريان – أي العقلانية والقصدية – هما أساس الوعي، وهما اللتان تشكلان التحدي الأكبر أمام المادية وليست الكيفيات. ودراسة وجهات نظر بعض المنظّرين المعاصرين المؤيدين للرأي التقليدي ستصل بنا إلى إدراك ذلك الرأي المعاكس. فإن استراتيجياتهم تتمثل في تقديم تفسير مادي للوعي؛ أولاً من خلال اختزال الحالات النوعية (التي تتسم بالكيفيات) إلى حالات قصدية (التي تتسم بالقصدية)، ثم إتمام تفسيرهم بتنفيذ المهمة الأسهل (التي يفترضون أنها كذلك) والمتمثلة في اختزال الحالات القصدية إلى حالات مادية للدماغ. في ذلك الفصل

سوف نتناول، من بين العديد من نظريات الوعي، بعض المحاولات لتنفيذ الجزء الأول من تلك الاستراتيجية، وعادة يسمى "المنهجية القصدية". ثم في الفصلين السادس والسابع، سنلقي الضوء على الجزء الثاني من تلك الاستراتيجية؛ أي على ما إذا كانت الحالات والعمليات العقلية القصدية من الممكن حقًا أن يتم تفسيرها من منظور مادي بحت أم لا.

الاستبعادية

إن منهجية القصدية المتعلقة بالوعي تشير إلى أن الحالات الواعية ما هي إلا حالات قصدية؛ حالات تظهر القصدية أو القدرة على تمثيل شيء ما خارجها. إن المعضلة التي تواجه تلك المنهجية تتمثل في أن الكيفيات تبدو خالية من القصدية. فخفقان ألم الأسنان – على سبيل المثال – لا يبدو وكأنه يمثل أي شيء؛ فهو يؤلم فقط. إذن، فالكيفيات تعتبر عنصرًا أو جانبًا إضافيًا من جوانب الخبرات الحسية الواعية، فضلاً عن محتواها القصدي. إن الخبرة الحسية العامة بألم الأسنان قد تتضمن التفكير في أن شخصًا ما يتألم، وهو التفكير الذي يُظهر القصدية، لكن الألم نفسه هو مكون إضافي غير قصدي. لذلك، فإن الخبرات الحسية الواعية لا يمكن أن يتم اختزالها بشكل كامل إلى خواص قصدية، ويجب أن يتم تفسيرها بطريقة ما بشكل منفصل ومستقل عن أي تحليل مادي للقصدية.

إن رد "دانيل دينيت" على تلك المعضلة – بغض النظر عما قد يقوله البعض خلافًا لذلك – رد جريء. فقد أنكر ببساطة وجود أي كيفيات حتى يتم تفسيرها من الأساس. وذلك الرأي هو ما يطلق عليه الفلاسفة اسم "الموقف الاستبعادي"، وهو الموقف الذي يتعامل مع ظاهرة جدلية من الناحية الفلسفية باقتراح أن طبيعتها الجدلية تعطينا سببًا للشك في وجودها، بل في استبعادها تمامًا من صورتنا عن العالم، بدلاً من محاولة تفسيرها. إن "دينيت" لم ينكر أن لدينا خبرات حسية واعية

– كالشعور بالألم وتذوق القهوة واستنشاق الزهور وسماع الموسيقى وما إلى ذلك – لكنه أنكر فقط أن تلك الخبرات الحسية تتسم بخواص من النوع الذي يُعتقد أن الكيفيات تتسم به؛ أي أنه لا توجد خواص ذات طبيعة جوهرية أصيلة (أي غير قابلة للتحليل إلى علاقاتها) أو ذاتية (أي مدركة بشكل مباشر من وجهة نظر شخصية فقط). إن خفقان ألم الأسنان لا يتضمن أيًا من هاتين الخاصيتين. وطبقًا لما أشرنا إليه في الفصل السابق من أن الكيفيات ربما لا تكون ذات طبيعة جوهرية أصيلة بالقدر الذي يدعيه البعض، فقد يكون "دينيت" صائبًا. لكننا قد أشرنا أيضًا إلى أن الكيفيات تتسم بكونها ذاتية بشكل أساسي. إذن، ماذا عما يدعيه "دينيت" من أنه لا توجد خواص ذاتية؟ ألا يتضح أن ذلك الرأي خاطئ مع الوضع في الاعتبار ما نعرفه من الاستبطان؟

لقد أشرنا في الفصل الثالث إلى أن الماديين عادة يستخدمون المفهوم البديهي للعقل لصياغة نوع من أنواع النظريات، والذي يمكن أن يطلق عليه اسم "علم النفس الشعبي". فإذا افترضنا جدلاً صحة ذلك، فستعتبر الموجودات التي يفترض "علم النفس الشعبي" وجودها – كالكيفيات – موجودات "نظرية"؛ أي أنها تصبح موجودة لأن ذلك أفضل وسيلة لتفسير الظواهر المفترض تفسيرها. لكن ربما تتحول وتصبح غير موجودة إذا كانت الوسيلة الأفضل للتفسير هي عدم افتراض وجودها. لكن حتى إذا سلمنا بذلك، فهل هناك أي سبب للشك في أن الكيفيات – حتى لو كانت نظرية – حقيقية؟ يعتقد "دينيت" أن هناك سببًا للشك في ذلك. وفي دفاعه عن مذهب "الاستبعادية"، أعاد تقييم نوعية سيناريوهات تعاكس الكيفيات التي طرحناها في الفصل السابق. إذ يرى "دينيت" ما يلي: فلنفترض أنك استيقظت بعد إجراء جراحة في الأعصاب وقد أصابك الذهول من هول ما رأيت؛ فقد رأيت الأعشاب حمراء والسماء صفراء. ويبدو واضحًا أن الكيفيات المتعلقة بالألوان قد انعكست بسبب بعض التغييرات التي حدثت في الخلايا

العصبية بعد إجراء تلك الجراحة. وأشار "دينيت" إلى أن هذه ليست الاحتمالية الوحيدة؛ فربما تسبب جراحو الأعصاب في عكس الكيفيات الخاصة بك من خلال إحداث تغيير في الروابط الأساسية للذاكرة. فربما تكون الكيفيات كما كانت في الماضي، غير أنك فقط نسيت كيف كانت تبدو. وتصبح الطريقة الوحيدة الممكنة لتحديد أي من هذين الاحتماليين هو الذي حدث فعليًا هي سؤال الأطباء الذين قاموا بالجراحة العصبية، أو ربما القيام ببعض الفحص الذاتي العصبي. لكن عليك بالضرورة أن تعتمد على دليل موضوعي غير ذاتي لمعرفة هل الكيفيات لديك قد تم عكسها أم لا. يرى "دينيت" أنه في تلك الحالة لا يمكن أن تكون الكيفيات ذاتية. وبما أنه يتم الإشارة إليها على أنها ذاتية بشكل أساسي (أي أن الذاتية جزء من جوهرها)، فإن ذلك يؤدي بنا إلى نتيجة مفادها أنه لا توجد كيفيات لأنه لا توجد ذاتية. وبغض النظر عما يتضمنه سيناريو "الطيف المعكوس" أو رؤية اللون بصفة عامة، فإنهما لا يتضمنان وجود الكيفيات؛ ولهذا يجب علينا أن نتبنى نظرية العقل التي لا تشير إلى وجود الكيفيات.

قد يعترض البعض على تلك الحجة باعتبارها متناقضة؛ لأن الحاجة إلى دليل موضوعي عصبي لتحديد ما إذا كانت الكيفيات قد تم تغييرها أم لا، لا تؤكد أن الكيفيات الماضية أو الحالية يمكن معرفتها باللجوء لمثل هذا الدليل. فعلى الرغم مما قاله "دينيت"، ربما تكون مدركًا بشكل مباشر للكيفيات من المنظور الذاتي حتى إذا لم تكن تعرف هل هي كما كانت أم إنها مختلفة عن الكيفيات التي كنت تدركها بالأمس. كأن تكون مدركًا بالفعل للكتاب الذي أمامك حتى إذا لم تكن تعرف هل هو الكتاب نفسه الذي كان موجودًا بالأمس أم إنه قد تغير. إن الأسئلة عن الذاكرة لا ترتبط بالضرورة بطبيعة إدراكك للأشياء الموجودة الآن وهنا، مهما كانت نوعية هذه الأشياء.

بالطبع، لا تِعتبر هذه المحاكاة دقيقة. ففي المثال الخاص برؤية الكتاب، قد لا تدرك الكتاب بالفعل الآن لأنك ربما تكون خاضعًا لحالة من الهلوسة. وإذا كانت النظرية الواقعية غير المباشرة التي تم تناولها في الفصل الأول صحيحة، إذن فحتى لو كنت مدركًا للكتاب، فإنك لن تكون مدركًا إياه بطريقة مباشرة؛ أي بالطريقة التي تدرك بها الكيفيات. لكن يبدو أن كل ذلك يدعم الرد على "دينيت". لأنه إذا كانت الواقعية غير المباشرة صحيحة، فإنه من خلال العالم الذاتي والشخصي للكيفيات التي نعرفها فقط يوجد عالم موضوعي يتضمن جراحي الأعصاب والأدمغة التي قد يغيروا فيها. في الواقع، إن الألغاز الخاصة بالذاكرة – كتلك التي استخدمها "دينيت" – قد يستخدمها البعض في توضيح (وليس في تقويض) حقيقة العالم الذاتي للكيفيات؛ إذ يصبح الماضي بأسره مجرد جزء من خيالي والكون عمره خمس دقائق فقط .. وهكذا. لهذا، تعتبر تلك السيناريوهات الخاصة بألغاز الذاكرة من سيناريوهات مذهب الشكية الذي عرضناه في الفصل الأول، والتي تثار هذه المرة بحجة إمكانية وجود ذاكرة مضطربة. ولن يعمل اللجوء إلى دليل عصبي موضوعي على الحد من ذلك القلق الشكي؛ لأن مثل هذا اللجوء في حد ذاته يفترض موثوقية ذاكرة المرء (أي يفترض أن المرء يتذكر بشكل صحيح ما قاله علماء الأعصاب أو ما قرأه في الكتب عن الروابط بين بعض البنيات العصبية والذاكرة). إذن، فحتى لكي تثق بالدليل القائم على جراحة الأعصاب، فإن ذلك يتطلب منك أولاً القدرة على البرهنة على أنك تستطيع الثقة بالدليل الذاتي لحواسك عن طريق حجج يتم الدفاع عنها في حد ذاتها من خلال منظور ذاتي (كنوعية الحجج التي عرضناها في الفصل الأول).

يبدو أنه يتعين علينا، من أجل هذه الأسباب، أن نرفض أيضًا الافتراض الخاص بأن الكيفيات هي موجودات نظرية. وبعيدًا عن كونها مسلمات

أيـة نظريـة، فـإن الكيفيـات مـن ضمـن البيانـات التـي يجـب أن يلجـأ إليهـا التنظيـر التجريبـي. وقـد اعتـرض "دينيـت" علـى اللجـوء إلـى مثـل هـذه البيانـات الذاتيـة الشـخصية علـى اعتبـار أن ذلـك يتناقـض مـع الموضوعيـة المطلوبـة فـي الأسـلوب العلمـي. إذ يـرى أن الدليـل الـذي يتـاح فقـط مـن وجهـة نظـر موضوعيـة هـو مـا يجـب أن يشـكل الأسـاس لنظريـة العقـل لكـي تحظـى بالاحتـرام العلمـي. وتلتـزم الماديـة، وبالطبـع الاسـتبعادية، بهـذا القيـد تلقائيًـا. لكـن مـن ناحيـة أخـرى، يعنـي الإصـرار علـى مثـل هـذا القيـد افتـراض صحـة كل القضايـا المهمـة المـراد إثبـات صحتهـا، وكذلـك اتخـاذ موقـف يفتقـر إلـى المعقوليـة، لا سـيما إذا قبـل البعـض وجهـة النظـر الخاصـة بالواقعيـة غيـر المباشـرة التـي ناقشـناها فـي الفصـل الأول. علـى أيـة حـال، فـإن رأي "دينيـت" الخـاص بـأن الموضوعيـة العلميـة تتطلـب اللجـوء إلـى دليـل موضوعـي غيـر شـخصي فقـط، يبـدو رأيًـا خاطئًـا. وقـد كـان ذلـك بالتأكيـد مفاجـأة لمفكـر مثـل "كارنـاب"، الـذي كانـت نظرتـه للعلـم باعتبـاره معيـارًا للمعرفـة الموضوعيـة نظـرةً مشـهورة، غيـر أنـه كـان يحتـرم وجهـة النظـر الذاتيـة باعتبارهـا تتسـق تمامًـا مـع تلـك الموضوعيـة. إذ يـرى أن مـا تتطلبـه الموضوعيـة العلميـة لا يصـل إلـى حـد إنـكار وجهـة النظـر الذاتيـة، ولكنهـا تتطلـب وسـيلة للتواصـل البينذاتـي بشـأن مـا يفهمـه البعـض مـن خـلال وجهـة النظـر هـذه فقـط. ومـع الوضـع فـي الاعتبـار أن البنيـة العلاقاتيـة للظواهـر الذاتيـة – كالكيفيـات – ظاهـرة (وهـي البنيـة التـي بـذل "كارنـاب" مجهـودًا كبيـرًا لبيانهـا كمـا رأينـا فـي الفصـل السـابق)، فيبـدو أن وسـيلة التواصـل هـذه متاحـة. إذ يمكننـا تبـادل الأفـكار بشـأن مـا نعرفـه عـن الكيفيـات مـن حيـث علاقاتهـا البنيويـة مـع بعضهـا البعـض. وموقـف "دينيـت" يعتمـد علـى الإخفـاق فـي إدراك أن كـون الكيفيـات ذاتيـة يتسـق تمامًـا مـع كونهـا ذات علاقـات، أو أنهـا ليسـت ذات طبيعـة جوهريـة أصيلـة ومـن ثـم يمكـن التواصـل بشـأنها. إن إمكانيـة تبـادل مـا نعرفـه

بشأن الكيفيات إنما تؤكد أن الادعاءات بشأن الكيفيات هي ادعاءات موضوعية من الناحية المعرفية أو الإبستمولوجية؛ أي يمكن أن تُفهم وتُقيَّم نظريًا عن طريق كل الملاحظين المتخصصين، على الرغم من أنها ادعاءات عن ظواهر ليست موضوعية من الناحية الميتافيزيقية؛ أي أنها عن كيانات موجودة فقط لأنها قد أُدركت من خلال الذات التي مرت بالخبرة الحسية. وما يتطلبه العلم هو النوع الأول من الموضوعية (الموضوعية من الناحية الإبستمولوجية) وليس النوع الثاني (الموضوعية من الناحية الميتافيزيقية).

التمثيلية ونظريات المستوى الأعلى

إذا كان لا يمكن النظر إلى الكيفيات على أنها ليس لها وجود، فكيف يمكن إذن للنظرية القصدية للوعي أن تتعامل معها؟ إن الإجابة الأكثر مباشرة تتجسد في "التمثيلية"، وهي وجهة النظر التي ترى أن الكيفيات لا شيء سوى خواص تمثيلية للخبرات الواعية. إن الاحمرار الذي تجده عند رؤية التفاحة – على سبيل المثال – هو تمثيل للاحمرار الموضوعي للتفاحة نفسها؛ أي للخاصية الفيزيائية لسطح قشرة التفاحة التي بموجبها تمتص التفاحة بعض الموجات الطولية للضوء وتعكس الأخرى. فبالنسبة للاحمرار من ذلك المنظور، تعد قصديته أو محتواه التمثيلي هو المحتوى الوحيد الموجود، ولا يوجد عنصر نوعي إضافي. لهذا، فإن مشكلة الكيفيات تُرد إلى مشكلة القصدية، ولا يشكل ذلك تحديًا للمادية.

ماذا عن الإحساسات الجسدية التي يبدو أنها تفتقد ذلك المحتوى التمثيلي؟ فبالعودة إلى مثال ألم الأسنان، فإن الشعور المزعج من ألم الأسنان لا يمثل أي شيء، ويبدو أنه لا شيء سوى ما يسميه بعض الفلاسفة "الشعور الخام"؛ أي الإحساس الخالص دون أي قصدية أو

معنى (مرة أخرى، ذلك على الرغم من أن أفكار المرء عن الألم بالطبع لها قصدية أو معنى). لكن التمثيليين يشيرون إلى أن مثل هذه الحالات ليست بالأمثلة المضادة. إن الكيفيات المرتبطة بألم الأسنان يمكن أن ينظر إليها على أنها تمثل شيئًا ما، كأن تمثل تلفًا في الأسنان وهو ما يسبب الشعور بالألم. وللأسباب نفسها، يمكن أن يمثل الألم بصفة عامة تلفًا في أجزاء الجسم المختلفة والتي يشعر المرء بالألم فيها، والإحساسات الجسدية يمكن أن تمثل حالات أخرى للجسد.

حتى لو قبلنا كل هذا، تظل هناك مشكلة في تفسير السبب وراء كون الحالات التمثيلية – كرؤية تفاحة أو الشعور بالألم – مرتبطة بالوعي، بينما الحالات التمثيلية الأخرى (على سبيل المثال، اعتقادك أن ٢+٢= ٤ الذي يكمن داخلك حتى عندما تكون غير واعٍ به) هي حالات غير واعية. فإذا كان المقصود بالخبرة الواعية حالة لها محتوى تمثيلي، أفلا يعني ذلك أن كل الحالات ذات المحتوى التمثيلي هي حالات واعية؟ لكن في واقع الأمر، ليست كل الحالات ذات المحتوى التمثيلي واعية. لذا، فلا بد من وجود عنصر إضافي ينضم للمحتوى التمثيلي يجعل بعض الحالات ذات المحتوى التمثيلي واعية. ولذلك، فإن التمثيلية لا يمكن أن تكون هي الإجابة الوافية عن الوعي.

هنا لجأ بعض الفلاسفة إلى نظرية "المستوى الأعلى". تتمثل الفكرة الأساسية هنا في أن ما يجعل أية حالة عقلية حالة واعية هو العنصر الذي تمثله الحالة العقلية ذات المستوى الأعلى. تعتبر بعض نسخ هذه النظرية أن الحالات العقلية ذات المستوى الأعلى هي الأفكار، بينما تعتبر بعض النسخ الأخرى أنها أقرب ما تكون للإدراكات. ترى الفئة الأولى أنه مثلما يمكن للمرء أن يفكر بشأن عنصر ما في العالم الخارجي، فإنه قد يفكر أيضًا بشأن فكرة ما، أو بشأن نوع آخر من الحالات العقلية. أما الفئة الثانية، فترى أنه مثلما قد يكون للمرء إدراك لعنصر ما في العالم الخارجي، فقد يكون له أيضًا إدراك داخلي للإدراك نفسه.

إن الصورة الإجمالية عن الوعي التي تنبثق من تلك النظريات تتمثل فيما يلي: ما يعطي لخبرة واعية معينة الطبيعة النوعية التي تتسم بها – أي ما يجعلها ترتبط بكيفيات معينة – هو المحتوى التمثيلي الفريد المتجسد في تلك الكيفيات. بعض المنظرين قد يضيفون أيضًا أن العلاقات البنيوية – التي استعرضناها في الفصل السابق، والتي بها يتم تعيين كل كيفية من خلال التشابهات والاختلافات مع الكيفيات الأخرى – تلعب أيضًا دورًا مهمًا في تحديد الطبيعة الدقيقة للخبرة الواعية. لكن المحتوى التمثيلي و/أو العلاقات البنيوية بين الكيفيات، حتى لو كانا يستطيعان تفسير السبب في أن تكون للخبرة طبيعة نوعية معينة بدلاً من غيرها، فهما لا يزالان غير قادرين على تفسير السبب في أن تتسم الكيفيات بمثل هذه الطبيعة من الأساس. ويستلزم تفسير ذلك اللجوء إلى تفسير ذي مستوى أعلى. بمعنى أن الحالة تكون واعية عندما تكون هناك حالة أخرى ذات مستوى أعلى تمثلها. إن وجود مثل هذه الحالة ذات المستوى الأعلى يؤكد أن الحالة العقلية التي يتم تمثيلها عن طريق تلك الحالة ذات المستوى الأعلى تعتبر خبرة واعية، وعناصر تلك الخبرة الواعية التي تتضمن محتوى تمثيليًا معينًا و/أو علاقات بنيوية هي التي تحدد أن تلك الخبرة الواعية من هذا النوع وليس من ذاك.

هناك الكثير ليقال عن ذلك المنهج (أو ذلك المزيج من المناهج)، لكن يبدو أنه غير كافٍ بوضعه الراهن. إذ يرى مؤيدو الفكر التمثيلي وواضعو نظريات المستوى الأعلى بصفة عامة (وواضعو نظريات العلاقات البنيوية مثل "كلارك" و"هاردن") أن تفسيراتهم قائمة على الوظيفية. إذ إن الحالات التمثيلية والحالات ذات المستوى الأعلى يتم تفسيرها من قبلهم كحالات قابلة للتحليل إلى علاقات سببية متعلقة بتحفيز الأعضاء الحسية وبحالات داخلية أخرى وبالسلوك.

لكن يبدو أن تفسيراتهم ضعيفة وقابلة للرد عليها من قبل الحجج المضادة للمادية التي عرضناها في الفصل السابق، مثلها في ذلك مثل أية نسخة أخرى من نسخ الوظيفية. على سبيل المثال، عندما يرى الكائن "الزومبي" المطابق لك تفاحة، فلن يكون لديه فحسب حالة داخلية تظهر بسبب انعكاس الضوء من سطح التفاحة واتجاهه نحو شبكية عينيه ثم إرسال إشارات من الشبكية إلى المراكز البصرية في الدماغ وما إلى ذلك، ولكن سيكون لديه أيضًا حالة داخلية أخرى (ذات مستوى أعلى) تظهر بسبب الحالة الداخلية الأولى، وهذه الحالات معًا تجعله يصدر سلوكيات مختلفة، مثل سيلان اللعاب أو قوله: "انظر، إنها تفاحة". ومع ذلك، يفتقد "الزومبي" الخبرة الذاتية الواعية لهذه التفاحة. لذلك، فإن فكرة الحالات العقلية ذات المستوى الأعلى، المفهومة من المنظور الوظيفي، لم تضف الكثير للتفسير المادي للوعي.

أما إذا ألقت النظريات التمثيلية ونظريات المستوى الأعلى مزيدًا من الضوء على مشكلات الوعي والكيفيات، فستذهب هذه النظريات بطريقة ما أو بأخرى إلى أبعد من الوظيفية التقليدية التي عادة ما تُحاصَر داخلها.

نظريتا التطابق الراسلي والأحادية المحايدة

لقد ركزنا في هذا الكتاب على الثنائية والمادية باعتبارهما من المناهج الميتافيزيقية البديلة الرئيسية في فلسفة العقل. فقد استعرضنا وجهة النظر التي ترى أن كل شيء مادي بشكل مطلق (المادية)، وكذلك وجهة النظر التي ترى أن ما هو عقلي وما هو مادي مطلقان على حد سواء (الثنائية). وبرغم أن هذين البديلين يلفتان انتباه فلاسفة العقل المعاصرين، فإنهما ليسا البديلين الوحيدين اللذين تم طرحهما. إذ إن هناك وجهة نظر ثالثة تعرف بـ "المثالية"، والتي ترى أن كل شيء عقلي بشكل مطلق. وقد ارتبطت وجهة النظر هذه

بالفيلسوف "جورج بيركلي" (١٦٨٥–١٧٥٣)، وهي تشير إلى أن العناصر الفيزيائية مثل الطاولات والمقاعد موجودة بشكل حقيقي فقط لأن العقل يدرك أنها موجودة. لكن على الرغم من أن المثالية لها بعض المدافعين البارزين عنها عبر تاريخ الفلسفة، فإنها لا تعتبر الخيار الأمثل بصفة عامة لمعظم الفلاسفة المعاصرين. بيد أن هناك خيارين آخرين واعدين، سنعرض أحدهما في هذا الفصل، وسنعرض الآخر في الفصل الثامن. يشير الخيار الأول إلى أنه لا العقل ولا المادة مطلقان من الناحية الميتافيزيقية، لكن الشيء المطلق هو كيان محايد بين الاثنين وأكثر جوهرية منهما، وهو ما عبرت عنه النظرية الميتافيزيقية المعروفة باسم "الأحادية المحايدة".

كان من أبرز المؤيدين لتلك النظرية في القرن العشرين الفيلسوف "برتراند راسل"، وقد تطورت صياغته لتلك النظرية بشكل ملحوظ على مدار دراسته للأمر. وما نريد أن نركز عليه هنا هو الصيغة النهائية لهذه النظرية. بدأ "راسل" بتحديد نتائج الواقعية غير المباشرة التي أيدها، والتي ناقشناها في الفصل الأول. فإذا كنا في عملية الإدراك لا ندرك الموجودات الخارجية الفيزيائية بشكل مباشر، وما ندركه بشكل مباشر فقط هو التمثيلات الخاصة بتلك الموجودات، إذن فمن وجهة نظر "راسل" لا يوجد سبب لنفترض أن تلك الموجودات لديها بالفعل الخواص التي تظهر لنا عبر ذلك الإدراك. فليس لدينا سبب لنفترض – على سبيل المثال – أن احمرار التفاحة ومذاقها اللذيذ اللذين ندركهما موجودان بالفعل في التفاح وليسا من صنع الآلية الإدراكية لنا، تمامًا مثل الاحمرار الذي نراه على الحائط المقابل لنا عندما نرتدي النظارة ذات العدسات الحمراء؛ فالحائط في حد ذاته ليس ذا لون أحمر وإنما ذلك اللون هو نتاج عدسات النظارة. وكما أشرنا من قبل، تعطينا الفيزياء سببًا إيجابيًا للاعتقاد بأن احمرار التفاحة ومذاقها اللذيذ ليسا في التفاحة. فمثل

غيرها من الموجودات الفيزيائية الأخرى، ليست التفاحة في الواقع سوى مجموعة من الجسيمات عديمة اللون والطعم والرائحة. وما يبدو عليه فعليًا العالم الفيزيائي في حد ذاته - بعيدًا عن تمثيلاتنا الإدراكية له - ليس بالأمر الذي يستطيع إدراكنا إخبارنا به.

لكن ما يخبرنا بما يبدو عليه العالم الفيزيائي فعليًا هو العلم. غير أن العلم، كما يشير "راسل"، لا يخبرنا بالقدر نفسه الذي نفترضه عادة. على سبيل المثال، ما هي بالتحديد هذه الجسيمات عديمة اللون والطعم والرائحة التي تتحدث عنها الفيزياء؟ وكذلك ما هي بالتحديد الجزيئات والذرات والكواركات وما إلى ذلك؟ تُعرِّف الفيزياء هذه الكيانات من حيث علاقاتها السببية مع بعضها البعض: فالجزيء هو كل كيان يلعب دور كذا وكذا، وهو دور سببي على مستوى الكائنات الميكروسكوبية أو متناهية الصغر. بينما الذرة، على سبيل المثال، هي الكيان الذي يلعب دورًا آخر وهو أنه يمثل مكون الجزيء ... وهكذا. لكن لم تستطع الفيزياء إخبارنا بحقيقة ما يحدث بالتحديد ليلعب الجزيء والذرة مثل هذه الأدوار. نحن نعلم من العلم فقط أن العالم المادي عبارة عن مجموعة من الموجودات الأساسية التي لها بنية سببية معينة، وهي البنية التي وصفتها العلوم الفيزيائية بتفاصيل دقيقة على نحو رياضي. لكن ما يمكن أن يوضح تلك البنية السببية - أو الطبيعة الجوهرية الأصيلة لبعض الموجودات التي تحمل تلك العلاقات السببية فيما بينها من خلال ملء كل حيز في الشبكة السببية الواسعة التي وصفها العلم - هو شيء لا نعرفه. (ووجهة النظر هذه عن طبيعة المعرفة العلمية معروفة باسم "الواقعية البنيوية"، وقد وُصفت بأنها واقعية لأنها تشير إلى أنه يوجد بالفعل عالم فيزيائي موجود خارج عقولنا، وقد وُصفت بأنها بنيوية لأنها تشير إلى أن كل ما نعرفه عن هذا العالم هو بنيته وليس طبيعته الخاصة به).

إن معرفتنا للعالم الفيزيائي الخارجي تتحول لتكون مجردة بشكل كبير، بما في ذلك معرفتنا عن الدماغ، والذي يعتبر موضوع بحث العلوم العصبية. إن الدماغ ليس في الواقع الشيء الإسفنجي ذا اللون الرمادي الذي نراه عبر إدراكنا الحسي، بل ذلك هو التمثيل الذاتي المدرك للدماغ. فالدماغ بدلاً من ذلك عبارة عن بنية سببية معقدة للأحداث العصبية؛ حيث يتم تعيين تلك الأحداث العصبية من خلال الأسباب والنتائج الخاصة بها وليس من خلال السمات الظاهرة لنا عبر الفحص البصري أو الملموس للدماغ. إن الطبيعة الداخلية لما تتضمنه تلك العلاقات المتعلقة بالسبب والنتيجة شيء لا نعرفه، أو على الأقل لا نعرفه من خلال الإدراك أو من خلال دراسة علم الأعصاب.

لكن هل الإدراك والبحث العلمي (سواء كان في علم الأعصاب أو الفيزياء أو الكيمياء أو غير ذلك) هما المصدران الوحيدان الممكنان لمعرفة طبيعة الدماغ؟ اقترح "راسل" أن هناك مصدرًا ممكنًا آخر، ألا وهو الاستبطان. في الاستبطان أو معاينة العقل لنفسه، يكون العقل مدركًا بشكل مباشر لمحتوياته من أفكار وخبرات وما ترتبط به من كيفيات. وكما أشار الماديون، هناك - على الأقل بصفة عامة - علاقات متبادلة بين الأحداث العقلية المختلفة من جانب والأحداث الدماغية من جانب آخر. ربما في استبطان تلك الأحداث العقلية، ولا سيما الكيفيات، نكون مدركين بشكل مباشر الطبيعة الداخلية للموجودات والعناصر التي تلعب الأدوار السببية التي حددها علم الأعصاب. ربما تكون الأحداث العصبية مجرد أفكار أو كيفيات أو غير ذلك مما نقابله عبر الاستبطان. ففي حالة الإدراك الفوري لمذاق التفاحة أو الإحساس بالألم، على سبيل المثال، قد يكون ما ندركه بشكل مباشر هو الأحداث التي تحدث داخل الدماغ كما هي بالفعل في حد ذاتها.

وهـذا بالطبـع يمثـل نظريـة "التطابـق" بيـن العقـل والدمـاغ، ولكـن ليـس مـن المنظـور المـادي الـذي ناقشـناه فـي الفصـل الثالـث. يبـدو أن الماديـة بصفـة عامـة تـرى كأمـر مسـلم بـه أننـا نعلـم تمامًـا مـا هـي الطبيعـة الجوهريـة للعالـم الفيزيائـي، ويبـدو أنهـا تفتـرض أيضًـا - لا سـيما فـي الوظيفيـة - أننـا لا نعلـم مـا هـي الطبيعـة الجوهريـة للعالـم العقلـي. حيـث يتمثـل الادعـاء الوظيفـي فـي أن الحـالات والعمليـات العقليـة يمكـن تعيينهـا مـن خـلال أسـبابها ونتائجهـا. غيـر أن وجهـة نظـر "راسـل" مغايـرة لذلـك. وتتمثـل وجهـة نظـره فـي أن العالـم العقلـي هـو مـا ندركـه بشـكل مباشـر وفـوري، بينمـا العالـم الفيزيائـي الخارجـي هـو مـا ندركـه مـن خـلال بنيتـه السـببية. ففـي تحديـد العقـل والدمـاغ، لـم يختـزل "راسـل" العقـل إلـى الدمـاغ كمـا فعـل واضعـو نظريـة "التطابـق" الماديـون. بـل مـا يحـدث هـو العكـس تمامًـا، حيـث يتحـول الدمـاغ إلـى العقـل. بشـكل أكثـر تحديـدًا، لا تتحـول الأحـداث والعمليات العصبيـة التـي يتـم تعيينهـا بشـكل مجـرد - أي مـن منظـور سـببي - مـن خـلال علـم الأعصـاب إلا إلـى أحـداث وعمليـات عقليـة؛ أي أفـكار وخبـرات ومـا شـابه ذلـك. إن الشـيء الرمـادي الإسـفنجي الـذي نـرى صـوره فـي الكتـب العلميـة أو الـذي ينظـر إليـه عالِـم الأعصـاب عنـد إجرائـه جراحـة ليـس هـو مـا يبـدو عليـه الدمـاغ بشـكل جوهـري. إذا كنـت تريـد أن تعـرف مـا الـذي يبـدو عليـه الدمـاغ فعليًـا، فإنـك تحتـاج إلـى التركيـز علـى الكيفيـات التـي تشـعر بهـا فـي الوقـت الحالـي. إن لـون الـورق الأبيـض ولـون الحبـر الأسـود فـي الكتـاب الـذي تقـرؤه والألـوان الأخـرى التـي علـى الغـلاف ورائحـة القهـوة المنبعثـة مـن الفنجـان الـذي بجـوارك والشـعور بظهـرك وهـو يسـتند إلـى الكرسـي، كل هـذه الأشـياء تمثـل السـمات الحقيقيـة للدمـاغ. عنـد اسـتبطان هـذه الكيفيـات، لا تكـون مـدركًا

بصفة مباشرة سوى الطبيعة الداخلية لدماغك. ويمكن أن نستعرض جزءًا مما قاله "راسل" وهو الجزء الذي يعد مربكًا إلى حد ما: "يجب أن أقول إن ما يراه الفسيولوجي عندما ينظر إلى دماغ مريض ما هو جزء من دماغه وليس جزءًا من دماغ المريض الذي يقوم بفحصه".

من المفترض أن يكون ذلك غريبًا، لكن ما يوضح وجهة النظر هذه أن يقوم المرء بالجمع بين الواقعية غير المباشرة وأطروحة تطابق العقل والدماغ. إن ما يعنيه "راسل" يتمثل فيما يلي: إن الفسيولوجي لا يدرك دماغ المريض الذي يفحصه بشكل مباشر، على الرغم من أنه يدركه بشكل غير مباشر، لكن ما يدركه بشكل مباشر هو مجموعة من الكيفيات - اللون الرمادي للدماغ وطبيعته الإسفنجية الرخوة وما إلى ذلك - والتي تعد، مع الوضع في الاعتبار نظرية "التطابق"، متطابقة مع سمات دماغ الفسيولوجي، وهي السمات التي تتكون نتيجة تأثير الضوء المنعكس من دماغ المريض والذي ينتقل إلى شبكية العين الخاصة بالفسيولوجي؛ مما ينتج عنه سلسلة من الأنماط العصبية التي يتم تحفيزها، والتي تصل إلى ذروة درجات التحفيز عند الرؤية البصرية. وعليه، فما تتضمنه تلك النظرية يعتبر مغايرًا للأفكار المسلم بها. كما ينظر إليها باعتبارها رافضة للمادية؛ لأنها من الناحية الإبستمولوجية ومن الناحية الميتافيزيقية تعطي الأولية للمنظور الذاتي والشخصي للكيفيات وليس للمنظور الموضوعي للعالم الفيزيائي الخارجي. لكن يبدو أيضًا أنها ترفض الثنائية؛ لأنها تجعل الدماغ مطابقًا للعقل، فهي لا ترى أن العقل والدماغ جوهران منفصلان.

وقد يبدو من أول وهلة أن تلك النظرية تمثل شكلاً من أشكال المثالية. فإذا كانت الكيفيات تعد السمات الجوهرية للدماغ، وإذا كان الدماغ - طبقًا لما نعرفه من العلم - مكونًا من النوع نفسه من

المادة التي يتكون منها أي شيء في العالم الفيزيائي، أفلا يستلزم ذلك أن يكون كل شيء آخر في العالم له كيفيات كسمات جوهرية؟ ألا يمكن أن تكون الكيفيات هي ما تشكل الطاولات والمقاعد والصخور والأشجار وكل عنصر من العناصر الموجودة في خبراتنا اليومية؟ إذا كان الأمر كذلك، فإن ذلك يستلزم أن يكون كل شيء فيزيائي في حقيقة الأمر عقليًا، وهذا ما تدعيه المثالية تمامًا. لكن "راسل" وغيره من الفلاسفة الذين أيدوا موقفه ودعموه، مثل "مايكل لوكود"، قد اعترضوا على هذا التوجه. فقد أشاروا إلى أن ما أسماه الفلاسفة المعاصرون بالكيفيات (حيث لم يكن ذلك هو التعبير الخاص بـ "راسل") – كالاحمرار والطبيعة المزعجة للألم والمذاق اللاذع لبعض الأطعمة – قد تكون بالفعل خواص جوهرية لأي شيء فيزيائي، لكنهم أشاروا أيضًا إلى أن تلك الخواص ليست في حقيقة الأمر خواص عقلية بشكل أساسي على الإطلاق. فلا تحتاج هذه الخواص – كالاحمرار وغيره – بالضرورة أن توجد في عقل الذات التي تمر بالخبرة الحسية. فمن الممكن أن توجد بشكل غير محسوس عن طريق أي عقل، وتوجد أيضًا عندما تدخل في مركب مكون من عناصر فيزيائية غير الدماغ. تم تأويل هذه النظرية الراسلية – على الأقل بالنسبة لـ "راسل" نفسه ومؤيديه مثل "لوكود" – على أنها شكل من أشكال "الأحادية المحايدة". وذلك حيث تتكون الكيفيات من النوع الوحيد نفسه الذي يتكون منه كل شيء في العالم (الأحادية)، لكنها ليست عقلية ولا غير عقلية (محايدة). غير أن "راسل" ومؤيديه يعتبرون الكيفيات عقلية فقط عندما تتشكل داخل البنية السببية التي وصفها علم الأعصاب (وهي الدماغ)، ويعتبرونها غير عقلية عندما تتشكل داخل الأنواع الأخرى من البنيات السببية (الصخور

والأشجار والطاولات والمقاعد والأجرام السماوية). وبما أن وجهة النظر هذه تجعل الكيفيات تتطابق مع خواص الدماغ، فإنها تعتبر شكلاً من أشكال نظرية "التطابق"؛ ولهذا يطلق عليها في بعض الأحيان اسم "نظرية التطابق الراسلي" لكي يتم تمييزها عن نظريات التطابق المادية التي استعرضناها في الفصل الثالث.

من المزايا التي تنفرد بها تلك النظرية، بغض النظر عن اسمها، أنها محصنة ضد أنواع الاعتراضات التي عرضناها لنقد النظريات المادية. ففي الرد على حجة "الزومبي"، على سبيل المثال، قد تشير نظرية "التطابق الراسلي" إلى أن كائنات "الزومبي" غير قابلة للتصور بشكل حقيقي في إطار التصور الذي أشارت إليه الواقعية غير المباشرة (والواقعية البنيوية التي يضمها "راسل" إلى الواقعية غير المباشرة). إذ يبدو أن كائنات "الزومبي" يمكن تصورها فقط عند تخيل أنها "مطابقة لنا من الناحية الفيزيائية"؛ حيث نتخيل أدمغتها الرمادية ذات الطبيعة الإسفنجية الرخوة التي نراها في إدراكنا. لكن بطبيعة الحال، تخيلك لهذا الشيء يعني تخيلك للتمثيل الإدراكي للدماغ. إن الإشارة إلى أن الشيء الرمادي ذا الطبيعة الإسفنجية الرخوة يمكن تخيل وجوده منفصلاً عن الكيفيات لم يقوض من نظرية "التطابق" بين العقل والدماغ، مثلما لم تقوض حقيقة إمكانية تخيل وجود الرمز H_2O في غياب الماء من ادعاء أن الماء = H_2O. فطبقًا لوجهة النظر الراسلية، لكي تتخيل الدماغ كما هو في حد ذاته، فإن ذلك يتطلب تخيله ككيان مكون من كيفيات. لكن تخيل ذلك لا ينطبق على ما نتخيله في الكائن "الزومبي"؛ حيث يُفترض أنه كائن مجرد من الكيفيات. وفي تلك الحالة، تصبح كائنات "الزومبي" غير قابلة للتصور.

المشكلات التي تواجه نظرية التطابق الراسلي

هناك عدد من الفلاسفة يرون أن نظرية "التطابق الراسلي" قد خطت خطوات متقدمة عن البدائل التقليدية، وهي النظرية التي تم التغافل عنها طويلاً في فلسفة العقل، غير أنها عادت لدائرة الضوء مرة أخرى في السنوات الأخيرة. لكن هناك من يقول إن تلك النظرية لن يكون لها مثل هذا التأثير إذا بقيت على ما هي عليه. فأولاً، اقتراح أن الكيفيات يمكن أن توجد بشكل مستقل عن أي ذات واعية يعد أمرًا غير عقلاني ومناقضًا للأفكار البديهية. إذ إن التصور المطروح عن الكيفيات يتمثل في التصور المتعلق بخواص الخبرة الواعية الفورية. لذلك، من المثير للجدل تحديد ما إذا كنا نستطيع أن نلغي من تصورنا للكيفيات وجود ذات واعية (عقل) تعرض عليها أم لا.

بعض الفلاسفة الذين أيدوا منهج "راسل"، مثل "ديفيد تشالمرز"، اعترفوا بأن الكيفيات تتطلب ذاتًا واعية لكي توجد. وبناء على ذلك، فقد قبلوا بالمثالية (أو "عمومية النفس" كما يفضلون عادة تسميتها لتمييز وجهة نظرهم عن المثالية المرتبطة بالعالم "بيركلي"). لكنهم لا يشيرون إلى أن تلك الكيفيات كالكيفيات الخاصة بنا – أي الشعور الكيفي بالآلام والوخز ورؤية الألوان واستنشاق الروائح وما إلى ذلك – فهي لا تشكل العالم الفيزيائي الواقع خارج عقولنا؛ نظرًا لأن الكيفيات الخاصة بنا تعتبر أكثر تعقيدًا، مع الوضع في الاعتبار درجة التعقيد التي تتسم بها أدمغتنا. لكن على مستوى الجزيئات والذرات والجسيمات دون الذرية، فهناك بدلاً من ذلك ما يطلق عليه "الكيفيات الأولية"، والتي تلعب أدوارًا سببية ذات صلة، ولها خواص أكثر بساطة من الكيفيات الخاصة بنا. وارتباطًا بتلك الكيفيات الأولية والجزيئات والذرات والجسيمات دون الذرية، سيكون هناك ذوات أولية؛ أي عقول دقيقة (أو

عقول أولية)، لها خبرات بسيطة للغاية (أو خبرات أولية). وعندما تتشكل الكيفيات الأولية داخل بنيات معقدة مثل الأجهزة العصبية الخاصة بنا بطريقة ما، فإن هذا يؤدي إلى وجود عقول معقدة مثل عقولنا.

من أوائل الانتقادات التي وُجهت لوجهة النظر هذه أنها جنون مطبق، ولم يتوانَ منتقدو "تشالمرز" عن البوح بذلك. فبالنسبة لمعظم الفلاسفة، إذا كانت هناك نظرية ذات نتائج غريبة، كأن تكون الجسيمات الفيزيائية الأساسية مرتبطة بعقول (سواء كانت أولية أو غير ذلك) وهذه العقول تتعرض لكيفيات (سواء كانت أولية أو غير ذلك)، فإن هذا سبب كافٍ لرفضها. ومن الاعتراضات الأكثر عمقًا على هذه النظرية أنه من الصعب أن ندرك كيف للكيفيات الأولية أن تتحد بتلك الطريقة لتشكل نوعية الخبرة الواعية التي نعتاد عليها في حياتنا اليومية – الخبرة التي تبدو وكأنها خبرة واعية واحدة وليست مركبًا يتكون من مليارات الخبرات الأولية الدقيقة، والتي تظهر في ذات واعية واحدة وليس في مجموعة مكونة من مليارات الذوات الأولية الدقيقة. وتكمن المشكلة هنا في أن الخبرة الواعية لها طابع موحد لم تكن لتتسم به لو أنها مكونة من تجمع لعناصر أبسط.

سوف نعود لاحقًا إلى مسألة وحدة الوعي، وهي المسألة التي بالتأكيد لا تشكل تحديًا أمام "عمومية النفس" فحسب. إن تداعيات "عمومية النفس" في كل الأحوال لم تكن المشكلة الوحيدة بالنسبة للنظرية الراسلية، وإنما يبدو أن هذه النظرية لم تتجنب حجة "الزومبي" بالقدر نفسه الذي اعتقده مؤيدوها. فما يجعلنا نشير إلى شيء ما على أنه جزيء أو ذرة أو جسيم دون الذرة – من وجهة النظر الراسلية – أنه يلعب دورًا سببيًا معينًا، وهو الدور الذي حددته الفيزياء النظرية. ويعتقد الراسليون أن الكيفيات أو الكيفيات الأولية هي التي تلعب هذه

الأدوار. لكن هل من الممكن أن تلعب عناصر أخرى تلك الأدوار بدلاً من الكيفيات أو الكيفيات الأولية؟ يبدو أنه لا يوجد سبب يمنعنا من التفكير في ذلك. ونعرض هنا محاكاة قد تساعد في فهم المطلوب؛ إن ما يعد أساسيًا بالنسبة لأستاذ الفلسفة الجامعي "فيزر" هو أن يكون أستاذ فلسفة جامعيًا قادرًا على تدريس مواد معينة وتوجيه الطلاب للبحث وما إلى ذلك. هل يمكن لأي شخص آخر غير "فيزر" أن يؤدي هذه المهام بالكفاءة نفسها؟ نعم، من الممكن أن يقوم شخص آخر بأداء هذه المهام. فلا شيء يتعلق بـ "فيزر" يجعل من الضروري أن يقوم هو شخصيًا بلعب دور الأستاذ الجامعي، فهناك العديدون غير "فيزر" يستطيعون القيام بالدور الذي يقوم به. بالمثل، لا شيء يتعلق بـ "الكيفيات" أو "الكيفيات الأولية" يجعل من الضروري أن تقوم هي بمهام أي جسيم فيزيائي أساسي. فقد يستطيع أي عنصر آخر غير الكيفيات الأولية؛ عنصر متجرد من أي طابع يميزه، أن يلعب هذا الدور ويؤدي المهام نفسها.

ويستتبع ذلك إمكانية أن يوجد كائن مطابق لك تمامًا حتى مستوى الجسيم الفيزيائي الدقيق ويكون خاليًا تمامًا من الكيفيات الأولية؛ ويمتلك شيئًا آخر غيرها يلعب الأدوار السببية ذات الصلة. وقد يكون هذا الكائن هو "الزومبي"، وفي تلك الحالة يمكن تصور كائنات "الزومبي" حتى من خلال النظرية الراسلية. وإذا كان الأمر كذلك، فحتى النظرية الراسلية تتضمن نوعًا من الثنائية؛ حيث ترى أن الكيفيات شيء والمكونات الفيزيائية الأساسية للعالم (التي تمتلك خواص سببية حددها العلم الفيزيائي، والتي يمكن أن توجد سواء أكانت تمتلك كيفيات أم لا) شيء آخر. في واقع الأمر، على الرغم من أن "راسل" و"لوكود" يعتبران

نفسيهما من واضعي النظريات المؤيدة للتطابق، فإن "تشالمرز" لا يعتبر نفسه كذلك؛ بل يعلن صراحة أن الراسلية التي يعرضها من منظور "عمومية النفس" هي صورة من صور ثنائية الخواص.

هل ستكون ثنائية الخواص الراسلية مثل غيرها من الصور المختلفة الأخرى لثنائية الخواص، بحيث تتعرض للانتقادات بسبب نظرية "الظاهراتية المصاحبة"؟ قد يُستبعد ذلك من أول وهلة. فإذا كانت الكيفيات أو الكيفيات الأولية هي التي تلعب الأدوار السببية التي يحددها علم الفيزياء للجزيئات والذرات والجسيمات دون الذرات، فإن تلك الكيفيات قد يكون لها تأثير سببي على العالم الفيزيائي؛ غير أن المظاهر خادعة. فمع الوضع في الاعتبار أن شيئًا ما غير الكيفيات الأولية قد يلعب بشكل مماثل تلك الأدوار نفسها، فلا علاقة للطابع النوعي العقلي الذي تتسم به تلك الكيفيات أو الكيفيات الأولية بأداء تلك الأدوار. فبالعودة إلى أستاذ الفلسفة الجامعي "فيزر"، نجد أن "فيزر" زوج وأب، لكن كونه زوجًا وأبًا ليس له أية صلة بأدائه للدور الذي يلعبه كأستاذ جامعي. فقد يستطيع شخص ما غير متزوج وليس لديه أولاد أن يقوم بالدور نفسه الذي يقوم به "فيزر" وبالطريقة نفسها. إذن، يمكن اعتبار كون "فيزر" زوجًا وأبًا مجرد ظاهرة مصاحبة لتأثيراته على العالم بصفته أستاذ فلسفة جامعيًا. بالمثل، لا يتعلق الطابع النوعي للكيفيات الأولية على الإطلاق بدور الجسيم دون الذرة الذي تلعبه؛ فمن يقوم بهذا الدور ولا يتسم بهذا الطابع النوعي يمكن أن يؤدي هذا الدور وبالطريقة نفسها. لذلك، فإن هذه السمات النوعية الأولية ما هي إلا سمات مصاحبة. إذن، فلا تؤدي النظرية الراسلية إلى ثنائية الخواص فحسب، بل يبدو أنها تؤدي أيضًا إلى نظرية "الظاهراتية المصاحبة" بكل الإشكاليات المتعلقة بها والتي استعرضناها من قبل.

المطلوب من النظرية الراسلية لتكون أكثر اتساقًا

برغم الإشكاليات التي صاحبت نظرية "راسل"، فإنها ربما تمثل تقدمًا في فلسفة العقل على البدائل التقليدية. ولا يعود السبب في ذلك إلى المكون الميتافيزيقي للنظرية – أي اعتبار الكيفيات خواص جوهرية للعامل المادي وما يتضمنه ذلك من غرابة – لكن يعود للمكون الإبستمولوجي – أي تفسيرها لطبيعة المعرفة الإدراكية. فقد كانت رؤية "راسل" الأساسية تتمثل في توضيح التأثيرات الكبيرة للواقعية غير المباشرة على إشكالية العلاقة بين العقل والجسد. لكن ربما لم تؤخذ تلك الرؤية بالجدية المطلوبة، أو لم يُفرد لها الوقت الكافي؛ سواء من قبل"راسل" نفسه أو من قبل تابعيه.

أكد دفاع "راسل" عن الواقعية غير المباشرة على العنصر السببي في الإدراك؛ أي الطريقة التي تتصل بها كل خبراتنا عن العالم الخارجي عبر سلاسل سببية. إن الفجوة التي تمثلها تلك السلاسل عند الرؤية مثلاً – كتحفيز أعداد ضخمة من الأنماط العصبية ونشاط الخلية الشبكية وتدفق تيار الفوتونات من سطح التفاحة ورؤيتك للتفاحة – تعني، من وجهة نظر "راسل"، أنك لن تستطيع أن تدرك العناصر الخارجية بشكل مباشر، ولكنك فقط ستدرك التمثيلات العقلية الخاصة بها. ومع ذلك، فقد افترض "راسل" أنك بالفعل تدرك تلك التمثيلات نفسها بشكل مباشر عن طريق الاستبطان. لكن هل يحدث ذلك حقًا؟

من وجهة نظر "راسل"، تعتبر التمثيلات الإدراكية – مثل غيرها من الحالات العقلية – مطابقة لعمليات دماغية معينة، والتي تأتي في نهاية السلسلة السببية التي تبدأ بسطح العنصر الخارجي عند عملية الرؤية. لكن بعد ذلك، يتعين أن يكون الاستبطان الخاص بتلك التمثيلات معتمدًا على الأحداث السببية للدماغ، كما هو الحال مع الإدراك. فإذا كان إدراكك للعناصر الخارجية يتحقق عن طريق السلسلة السببية،

فالأمر نفسه ينطبق على استبطانك لتلك الإدراكات؛ لأن الأحداث الدماغية المساعدة على الإدراك – والتي يتم تحفيزها عن طريق نبضات عصبية من الأعضاء الحسية – تحفز في المقابل المزيد من الأحداث الدماغية المساعدة على الاستبطان. وكما هو الحال مع الإدراك، يبدو أن الاستبطان يوفر لك فقط التمثيل – أو التمثيل الاستبطاني – لما تعيه من خلاله. إن الاستبطان يعطيك التمثيل الخاص بالتمثيلات الإدراكية الخاصة بك، ولا يطلعك على الطبيعة الجوهرية لتلك التمثيلات. وإذا كنا نتخيل الأحداث العقلية الإضافية ذات المستوى الأعلى الموجهة نحو الاستبطان نفسه، فإن تلك الأحداث العقلية – في نموذج "راسل" – يجب أن ينظر إليها على أنها تضم سلاسل سببية إضافية وبالتالي تمثيلات إضافية ذات مستوى أعلى (أي تمثيلات خاصة بتمثيلات التمثيلات).

إذا كان ذلك صحيحًا، فإن هناك سببًا للاعتقاد – وذلك على عكس ما يراه "راسل" – بأن معرفتنا عن العالم الداخلي للدماغ كما هو في حد ذاته لا تزيد عن معرفتنا بالعالم الخارجي الفيزيائي كما هو في حد ذاته. وكلا النوعين من المعرفة يتحقق عبر التمثيلات. ومن نتائج ذلك، أن رد "راسل" على حجة "الزومبي" يمكن تأكيده. فكائنات "الزومبي" بالفعل غير قابلة للتصور؛ لأنني عندما أتصور الخبرات الإدراكية والكيفيات – كما أجدها في الاستبطان – منفصلة عن البنية السببية المجردة للدماغ (أو أيًا ما يكون)، فأنا لا أتصور تلك الخبرات والكيفيات كما هي في حد ذاتها، ولكني فقط أتصور التمثيل الاستبطاني لها. وكما في المقترح الأصلي الذي طرحه "راسل"، يمكننا أن نتوصل إلى النتيجة التالية: إن تصور وجود مثل هذه النوعية من الأشياء بشكل منفصل عن الدماغ يتماثل مع حقيقة أن الرمز H_2O يمكن تخيل وجوده في غياب الماء. وسوف يؤدي ذلك إلى إعادة اعتبار وجهة النظر الراسلية شكلاً من أشكال الأحادية المحايدة وليس ثنائية الخواص. إذ يوجد نوع واحد

فقـط للأشـياء عنـد إثـارة السـؤال المتعلـق بالعلاقـة بيـن الوعـي والدمـاغ. ولكـن هـذا النـوع لا يصنـف مـن الناحيـة الجوهريـة علـى أنـه عقلـي أو مـادي. فنحـن نعتبـره ماديًـا عندمـا يقـدم إلينـا عبـر الإدراك، ونعتبـره عقليًـا عندمـا يقـدم إلينـا عبـر الاسـتبطان. ومـن ثـم، يصبـح الدمـاغ ماديًـا عندمـا يفحصـه المـرء أثنـاء عمليـة جراحيـة بـه، وعقليًـا عندمـا ينظـر إليـه مـن الداخـل عبـر الأفـكار والخبـرات والمشـاعر، علـى أن يـدرك المـرء العنصـر نفسـه تمامًـا فـي كلتـا الحالتيـن. إن الاختـلاف بيـن العمليـات الماديـة والكيفيـات هـو اختـلاف فقـط فـي كيفيـة تمثيلنـا للأشـياء، وليـس فـي الأشـياء ذاتهـا الموجـودة بشـكل مسـتقل عنـا. فمـن الممكـن القـول إنـه اختـلاف معرفـي وليـس ميتافيزيقيًـا.

الوعي والقصدية والذاتية

عندمـا يتـم تعديـل وجهـة النظـر الراسـلية بالطريقـة التـي تـم طرحهـا، يكـون أمامنـا موقـف يذكرنـا – مـن نـواحٍ متعـددة – بالنظريـات ذات المسـتوى الأعلـى والتمثيليـة، والتـي اسـتعرضناها مـن قبـل. إن السـمات التـي ندركهـا مـن الناحيـة الاسـتبطانية – مثـل الكيفيـات – هـي سـمات للحـالات التمثيليـة الإدراكيـة، ولا نـدرك الطبيعـة الجوهريـة لتلـك السـمات؛ لأنـه يتـم تمثيلهـا مـن خـلال حـالات تمثيليـة إضافيـة ذات مسـتوى أعلـى. وبخـلاف النسـخ الأخـرى لتلـك النظريـات، فـإن هـذه النظريـة لا تقـدم تفسـيرًا وظيفيًـا ماديًـا؛ حيـث إنهـا لا تحـاول أن تختـزل الكيفيـات إلـى سـمات تخـص ظواهـر ماديـة موضوعيـة، وهـي لذلـك لا تتعـرض للانتقـادات التـي تتعـرض لهـا الماديـة والوظيفيـة.

بطبيعـة الحـال، نحـن لا نـزال بحاجـة إلـى شـرح التمثيـل أو القصديـة فـي حـد ذاتهـا. فـإذا كان مـن الممكـن اختـزال مشـكلة الكيفيـات إلـى مشـكلة القصديـة، سـيعد هـذا بالتأكيـد إنجـازًا. وسـتبدو كل الاعتراضـات الشـائعة الأخـرى علـى التفسـير القصـدي قابلـة للـرد عليهـا. فأفضـل طريقـة

للتعامل مع التساؤل المتعلق بكيفية تعامل القصدية مع الحالات القصدية غير الواعية – كاعتقاد المرء أن ٢+٢= ٤، والتي يكون المرء عادة غير واعٍ بها – يتمثل في إنكار الافتراض بأن هناك مثل هذه الحالات من الأساس. وكما أشار "جون سيرل"، لا توجد فعليًا عمليات غير واعية تمامًا وقصدية بالمعنى الحرفي. إنما توجد عمليات غير قصدية لا واعية تدخل حيز الوجود كنتيجة للتعلم السابق (على سبيل المثال، دراسة الإنسان للعمليات الحسابية الأساسية)، والتي في ظل الظروف المناسبة (على سبيل المثال، عند القيام بعمل موازنة لدفتر شيكات شخص ما) تنزع للتسبب في ظهور حالات معينة تكون قصدية وواعية، مثل الاعتقاد الواعي بأن ٢+٢= ٤. إن أسباب "سيرل" للموافقة على مبدأ الارتباط (أي الارتباط الجوهري بين القصدية والوعي) يمكن أن تفهم تمامًا بعد تقديم شرح وافٍ بشكل أكبر للقضايا المحيطة بالقصدية. لكن ذلك المبدأ يوضح بشكل كبير أن الاعتراض القائم على الحالات التي تدعى بالحالات القصدية غير الواعية هو اعتراض ليس بالقوي.

إن القصدية أيضًا تعتبر وجيهة ومعقولة لأسباب أخرى غير التي استعرضناها. وكما أشار "تيم كيرين"، تتضمن السمات الأساسية للحالة القصدية "التوجه" نحو شيء معين، وما أسماه – متبعًا في ذلك "سيرل" – بـ "هيئة جوانب الأشياء المدركة"؛ أي الهيئة التي يظهر عليها الشيء من جانب معين أو بطريقة معينة. على سبيل المثال، إن التفكير بشأن رئيس الولايات المتحدة الأمريكية الثالث والأربعين (جورج دبليو. بوش) يتضمن توجيه عقلك لشخص معين والتفكير فيه كرئيس (بدلاً من التفكير في المحافظ السابق لولاية "تكساس" أو ابن الرئيس الأسبق). والحالات الواعية التي تتسم بالكيفيات يبدو أنها تضم هاتين السمتين نفسيهما. فعند الشعور بألم الأسنان، على سبيل المثال، يتم توجيه عقلك نحو جزء معين من الجسم ألا وهو سن معينة، والتي تظهر لك

من جانب معين كشيء مؤلم. علاوة على ذلك، في كل من الحالات القصدية والحالات الواعية، تكون الذاتية أمرًا جوهريًا. إن التوجه الخاص بالحالة العقلية القصدية يمثل دومًا توجه عقل الذات نحو الشيء الذي يدور حوله التفكير، أما هيئة جوانب الأشياء المدركة فهي دومًا الطريقة التي يظهر بها ذلك الشيء لهذه الذات. بالمثل، فإن الحالات الواعية النوعية دائمًا ما تتضمن أشياء تظهر بطريقة معينة للذات؛ حيث تكون الكيفيات المحدّدة لطابع هذا الظهور (الهيئة التي تظهر عليها الرقعة الحمراء عند النظر إلى ثمرة الطماطم) عاكسة لوجهة النظر الخاصة بذات معينة (والتي تكون يسار ثمرة الطماطم مثلاً). إن مركزية القصدية للوعي ومركزية الذاتية لكل منهما تكونان أكثر وضوحًا بالتفكير في "وحدة الوعي". أمعن التفكير في الخبرة الحسية التي تمر بها الآن: فأنت ترى الكتاب ويداك تمسكانه وربما تستندان إلى طاولة، كما أنك تسمع صوت صفحاته وأنت تقلبها. ونحن نعلم من علم الأعصاب الحديث أن العمليات المنفردة التي تحدث في الدماغ تسجل كل جانب من جوانب العالم الفيزيائي الذي تدركه حسيًا من حولك؛ فكل من الألوان والأشكال والأصوات الصادرة عند قلب صفحات الكتاب وملمس ورقه وما إلى ذلك ترتبط بشكل متداخل مع حدث عصبي مختلف. لكن الخبرة الحسية التي تمر بها ليست مجموعة غير مترابطة من السمات المميزة المنفصلة (الأوراق والحبر والألوان وما إلى ذلك) وليست مجموعة من الخبرات الحسية المميزة المنفصلة لسمات مميزة منفصلة، بل هي خبرة واحدة متحدة تضم الكتاب ويديك اللتين تمسكانه والطاولة التي تستندان إليها. فأنت لا تدرك الشكل والملمس والألوان وما إلى ذلك كعناصر منفصلة، بل تدركها ككتاب، وأنت من يدرك تلك الجوانب وليست الأحداث العصبية الهائلة التي تدرك كل جانب من جوانب الكتاب بطريقة ما. في تلك الجزئية الخاصة بالخبرة

الواعية، نرى مرة أخرى كيف أن الوعي مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالقصدية، وكيف أن كلاً من الوعي والقصدية مرتبطان بوجود ذات لإدراكهما.

إذن، فإن وجهة النظر العامة التي طُرحت عبر الأفكار التي عرضناها في هذا الفصل والفصل السابق تتمثل فيما يلي: في الخبرات الإدراكية، تمثل الذات الواعية العالم الواقع خارج العقل. وفي استبطان تلك الخبرات الإدراكية، تمثل الذات تلك الخبرات نفسها. في الحالة الأولى تدرك الذات العالم الخارجي بشكل غير مباشر فقط، وفي الحالة الثانية يصبح هو (أو هي) مدركًا للخبرات الإدراكية بطريقة غير مباشرة فقط. في كلتا الحالتين، تكون الذات مدركة للتمثيل بشكل مباشر؛ في التمثيل ذي المستوى الأول (التمثيل الخاص بالعالم الخارجي) وفي التمثيل ذي المستوى الثاني (التمثيل الخاص بالتمثيل ذي المستوى الأول). في التمثيل ذي المستوى الثاني، يتم تمثيل التمثيل ذي المستوى الأول كتمثيلات أخرى متشابهة بطرق مختلفة، أي يتم تمثيله ككيفيات معينة؛ حيث يتم تحليل الكيفيات إلى علاقات التشابه الخاصة بها فيما بينها. وبما أن الخبرات الواعية - سواء أكانت إدراكية ذات مستوى أول أم استبطانية ذات مستوى أعلى - في النهاية تكون تمثيلية، فإن الوعي يعد مظهرًا من مظاهر القصدية. وبما أن القصدية بصفة عامة وأحكام التشابه النوعية بصفة خاصة تتطلبان وجود ذات، وبما أن عدم المباشرة فيما يتعلق بالإدراك والاستبطان يبرز وجهة النظر الذاتية، فيبدو أن الوعي والقصدية يتسمان معًا بالذاتية بشكل جوهري غير قابل للاختزال.

على الرغم من التطور الذي شهده استيعابنا للوعي من خلال النظريات التي طرحناها في هذا الفصل، فإننا نجد أنفسنا - من الناحية الميتافيزيقية - في الوضع نفسه الذي كنا عليه في نهاية الفصل السابق. فالذاتية هي جوهر الأشياء العقلية، وتعتبر العائق الأساسي

في طريق التفسير المادي للخبرة الواعية. فكما رأينا، هناك موقف يتم فيه تطابق الحالات الواعية النوعية مع الحالات الدماغية. فإدراك الحالة الدماغية واستبطان الحالة العقلية قد يظهران كطريقتين مختلفتين لتمثيل الشيء نفسه. ومع ذلك، بما أن الجوانب المادية والعقلية لهذا الشيء - أيًا ما يكون - موجودة فقط في تمثيلات الذات الخاصة بذلك الشيء وليس في الشيء نفسه، يصبح الموقف الذي يتطابق فيه الشيء العقلي مع الفيزيائي موقفًا أحاديًا محايدًا، وليس موقفًا ماديًا. فضلاً عن أنه لم يتم تحديد الوضع الميتافيزيقي للذات التي تقوم بتمثيل تلك الحالات الواعية أو الحالات الدماغية بعد. تحديدًا، لم يُشر هذا الفصل إلى شيء قد يضيف معقولية أو وجاهة للطرح الخاص بأن تلك الذات التي تقوم بالتمثيل مادية في طبيعتها.

إشكالية الربط

تلك الأمور لم يتم تسويتها بشكل نهائي لصالح الثنائية. فإذا كانت فكرة أن مشكلة الوعي لا يمكن أن تنفصل عن مشكلة القصدية فكرة صحيحة، فالتساؤل بشأن ما إذا كانت المادية قادرة على تفسير الذاتية لم تتم الإجابة عنه على الإطلاق حتى نحدد ما إذا كانت المادية قادرة على تفسير القصدية أم لا.

غير أن تقديم مثل هذا التفسير أمر صعب المنال، وذلك طبقًا لما أشرنا إليه من قبل بشأن وحدة الوعي. فقد لاحظنا أنه برغم تشفير الجوانب المختلفة للمشهد الذي تمر به حاليًا (كل جانب على حدة) بعمليات متميزة في الدماغ، فإن خبرتك الحسية التي تدركها تكون موحدة. إذ تتشكل تلك الخبرة الحسية بإدراكك للكتاب وليديك وللطاولة معًا، وليس للجوانب عديمة المغزى من ألوان وأشكال وأصوات. لكن كيف يكون ذلك ممكنًا؟ وكيف تنجح العمليات الدماغية في تكوين خبرة موحدة ذات معنى؟

تعرف هذه الإشكالية بين علماء الأعصاب والعلماء المعرفيين وفلاسفة العقل باسم "إشكالية الربط". وبينما يتم مناقشتها عادة كما لو أنها تعكس فقط الفجوة المؤقتة في معرفتنا العلمية، فإن "ويليام هاسكر" قد أشار إلى أنه من المستحيل من الناحية النظرية أن يكون هناك حل مادي ومعتمد على علم الأعصاب لحل تلك الإشكالية. وحتى لو كانت كل عملية في الدماغ تقوم بتشفير جوانب مختلفة للأشياء المدركة هي عملية واعية على نحو فردي - أي عملية دماغية واعية لذلك الشكل وعملية دماغية واعية لذلك اللون وعملية أخرى واعية خاصة بصوت معين وهكذا - فلن يفسر ذلك وجود خبرة حسية موحدة تتضمن الكتاب واليدين والطاولة كوحدة واحدة. وكما أشار "هاسكر"، إذا كان كل طالب في الفصل يعرف إجابة سؤال واحد على الأقل في الامتحان، فلن يؤدي ذلك إلى وجود شخص يعرف كل الإجابات. وبالتالي، فإن وعيهم الفردي للإجابات لا يشكل وعيًا فرديًا موحدًا جامعًا لكل شيء في الامتحان. بالمثل، فإن العمليات العصبية المميزة المرتبطة بجوانب مختلفة لعنصر أو مشهد ما لا تشكل في حد ذاتها وعيًا للعنصر أو المشهد ككل، حتى لو كانت واعية على نحو فردي (وتصبح الأمور أكثر غموضًا عندما نرى أن تلك العمليات ليست واعية على نحو فردي). كما أن وجود آلية خاصة بالفحص العصبي مع حالات المستوى الأعلى التي عرضناها في هذا الفصل، بحيث تجمع المعلومات في كل عملية عصبية مميزة، لن يحل المشكلة. فلو تم تجميع كل المعلومات ذات الصلة في تلك الآلية، والتي تتركب في حد ذاتها من عمليات عصبية تقوم بتشفير الجوانب الخاصة بالمجال البصري، ستظهر إشكالية الربط مرة أخرى عند مستوى أعلى.

يبدو أن النتيجة التي توصلنا إليها هي أنه بغض النظر عن ماهية الشيء الذي يجمع المعلومات معًا، سواء المعروض في الخبرة الإدراكية أو في الوعي الاستنباطي ذي المستوى الأعلى، فلا يمكنه أن يتكون من أجزاء تترابط بشكل فردي مع جوانب مختلفة من المعلومات. سوف يعتبر ذلك تصديقًا لحجة "عدم قابلية التقسيم" التي طرحها "ديكارت"، والتي بموجبها يكون العقل جوهرًا بسيطًا وبالتالي غير مادي. ويشير ذلك إلى أن تقديم تفسير مادي عن القصدية - والذي يجب أن يكون تفسيرًا عن الذات التي يوجه عقلها لعنصر ما عندما يكون في حالة قصدية - سيكون أمرًا صعبًا. مع ذلك، كما سوف نرى في الفصلين القادمين، يحاول العديد من الماديين الإشارة إلى أن وجهة نظرهم تستطيع مواجهة ذلك التحدي.

الفصل السادس

التفكير

بالوصول إلى الفكرة التي تقول: "أنا أفكر إذن أنا موجود"، لم يرَ "ديكارت" أنه قد أثبت بها حقيقة وجوده فحسب، بل أثبت بها أيضًا طبيعته. فهو في الأساس شيء يفكر. والتفكير بالأساس هو جوهر العقل. وهناك جانبان للتفكير يحظيان باهتمام كبير من الناحية الفلسفية، ألا وهما: تمثيله للأشياء الخارجة عن نطاقه أي قصديته، وانتقاله من تمثيل لآخر طبقًا لقوانين المنطق أي عقلانيته. لكن، كما أشرنا في الفصل السابق، يعتبر فلاسفة العقل المعاصرون الإشكاليات الخاصة بالكيفيات والوعي التحدي الأكبر أمام المفهوم المادي للعقل، بينما القصدية والعقلانية قابلتان للتفسير بشكل أكثر سهولة من خلال المدرسة الطبيعية. فهناك نوع من المفارقة في وجهة النظر هذه؛ إذ تعتبر الأحاسيس والمشاعر – القدرات التي يبدو أننا نتشارك فيها مع الحيوانات – أكثر غموضًا من التفكير الذي من المفترض أننا لا نتشارك فيه معها. قد يرى البعض أن من الأكثر طبيعية أن نرى الأشياء بشكل عكسي. فقد كان معظم فلاسفة الماضي يرون الأشياء بشكل عكسي. فسوف يصدم فلاسفة الماضي، مثل "أفلاطون" و"أرسطو" و"أوجستين" و"توما الأكويني" و"ديكارت" و"ليبنز"، من هذا الطرح الذي يرى أن ما نتشارك فيه مع الحيوانات هو أمر غامض من الناحية العلمية، بينما ما نتميز به عن غيرنا مجرد قدرة مادية غير جدلية من بين القدرات المادية الأخرى. وسيعتبرون هذا الطرح شاذًا، بل رأيًا مضللاً.

وقد رأينا أيضًا في الفصل السابق أن هناك نزعة في الفكر المعاصر ترى أن الكيفيات والوعي يمكن تفسيرهما من خلال القصدية، وقد اقتُرح أنه من الممكن دعم مثل هذا الرأي وصياغة حجة مقنعة

بشأن صحته. لكن هذه النزعة نفسها تعتبر مهمة تفسير القصدية نفسها من منظور مادي مهمة مضللة. وكما سوف نرى، هناك عدد من المفسرين المعاصرين يشيرون إلى أن الفكر الفلسفي القديم كان صحيحًا، وأن هناك صعوبات في تفسير التفكير من منظور طبيعي. وفي هذا الفصل والفصل القادم، سوف نتناول المحاولات الحديثة المتعلقة بذلك التفسير. ففي هذا الفصل، سوف نركز على محاولات تفسير العقلانية تحديدًا. وسوف نجد – كما حدث عندما استعرضنا الكيفيات والوعي – أن مناقشة العقلانية سوف تؤدي بنا حتمًا إلى القصدية. إذن، سوف يتعامل الفصل القادم مع أكثر الظواهر العقلية انتشارًا، ألا وهي القصدية.

الأسباب والمسببات

فلنفترض أنك شاهدت "توم" يبكي من الألم بعد أن ارتطم إصبع قدمه بجسم صلب، ثم شاهدته ينزع عن قدمه الحذاء ويفحص إصبعه. إذا طُلب منك تفسير الحدث الأول، فمن المحتمل أن تتحدث عن الضرر الذي تعرض له جسده وأدى به إلى البكاء. لكن إذا طلب منك تفسير الحدث الثاني، فسوف تقول إنه أراد أن يحدد درجة الضرر الذي أصاب قدمه وفكر في أن نزع حذائه سيكون أفضل طريقة للقيام بذلك. أنت في الحالة الأولى تحدد أسباب سلوك "توم"، وفي الحالة الثانية تعطي مسببات ذلك السلوك. وفي كلتا الحالتين، تقدم تفسيرًا للسلوك البشري. لكن يختلف نوع التفسير في كل حالة عن الأخرى. ففي الحالة الأولى، تلجأ إلى القوى الفيزيائية التي تتمثل في وقوع تأثير ضار على أنسجة الجلد والعضلات، مع تحفيز النهايات العصبية. بينما في الحالة الثانية، فإنك تلجأ إلى ما يعتبر سياقًا عقلانيًا للفعل، مع الوضع في الاعتبار أفكار "توم" ورغباته.

يعد ذلك التمييز بين مسببات السلوك وأسبابه أمرًا جوهريًا، وهو يثير التساؤل بشأن كيفية تكيف البشر مع العالم الطبيعي. إن دور الأسباب غير مشكوك فيه؛ فالجسد البشري في النهاية نظام مادي مع نظم مادية أخرى، ويتم التحكم فيه – كغيره من النظم – عن طريق العلاقات السببية التي تزخر بها قوانين الفيزياء. لذلك، ليس من المثير للدهشة أن الكثير من سلوكيات البشر يتم تفسيرها من منظور سببي. لكن ماذا عن السلوك الذي يتضمن أكثر من ذلك؟ ماذا عن السلوك الناتج عن اختيار وبُعد تفكير بشأن تحديد أي الأفعال أفضل؟ ولفهم مثل هذا السلوك، يبدو أنه من غير الكافي التحدث بشأن العوامل السببية العادية، كإثارة النهايات العصبية وإفراز مواد كيميائية وتحفيز الخلايا العصبية وما إلى ذلك. إذ تعتبر مسببات الفعل المتخذ ذات صلة أيضًا، وتبدو مختلفة عن العوامل السببية. على سبيل المثال، إذا قلنا إن العمليات العصبية تجعل العضلات في أصابعي تتحرك كلما كتبت تلك الجمل، فهو قول صحيح، لكن رغبتي في كتابة تلك الجمل واعتقادي أن استخدام معالج الكلمات سوف يكون هو الطريقة الفعالة للقيام بذلك وقراري الناجم عن ذلك ببدء الكتابة تعتبر أمورًا مهمة غير قابلة للاختزال إلى أنواع العمليات السببية الموضحة هنا. فإذا كانت "أ" سببًا لـ "ب" فهذا نوع من أنواع العلاقات، أما إذا كانت "أ" مسببة لـ "ب" فهذا نوع آخر من العلاقات. إذ تهتم العلاقة الأولى بالعالم غير الشخصي للعوامل المادية عديمة المعنى، بينما تهتم العلاقة الثانية بالجزء الشخصي للتفكر العقلاني. وهي الحالة التي تتضح عند عقد مقارنة بين التفاح والبرتقال.

تكمن المشكلة في أن التفسير المادي أو الطبيعي لأية ظاهرة يتطلب – إلى حد ما – أن تتلاءم تلك الظاهرة مع الشبكة السببية التي حددها العلم الفيزيائي. فإذا كانت الصورة المادية للعالم صحيحة،

فأي تفسير للسلوك البشري لا يرتبط بالتفسير السببي لن يكون صحيحًا. لكن هل يمكن لمسببات الفعل التي يمتلكها المرء أن يتم تحليلها إلى أسباب هذا الفعل؟ هناك العديد من المفسرين الذي فكروا كذلك. فبما أن قيامي بالفعل المتمثل في كتابة تلك الجمل كان نتيجة المسبب للفعل المتمثل في رغباتي وأفكاري، فهذا الفعل قد حدث بسبب مسبب الفعل. ووفقًا لهذا الرأي، تصبح المسببات مجرد أنواع من الأسباب. لكن بعض المفسرين، وعلى رأسهم الفيلسوف "لودفيج فيتجنشتاين" (١٨٨٩–١٩٥١)، قد أشاروا إلى وقوع حالات كثيرة من الخلط المفاهيمي بين الأسباب والمسببات؛ حيث يتم التعامل مع المسببات على أنها أسباب للفعل. فالابتسامة التي ترتسم على وجهي عندما أحييك ليست بسبب السعادة التي أشعر بها عند عودتك من رحلة طويلة، حتى لو كانت السعادة هي المسبب لابتسامتي، بل الابتسامة هي التي تشكل السعادة جزئيًا. إن السلوك والسعادة ليسا عنصرين متميزين ومرتبطين بقانون سببي كالأحداث التي يتم وصفها في العلوم الفيزيائية، بل إن العلاقة بينهما علاقة مفاهيمية جوهرية.

مع ذلك، فما نريد أن نلقي الضوء عليه هنا ليس السؤال الخاص بما إذا كان المسبب لفعل معين يمكن اعتباره سببًا للفعل أم لا، بل نريد أن نلقي الضوء على سؤال أكبر بشأن ما إذا كانت الشبكة الواسعة من الاعتقادات والرغبات والأفكار ككل – والتي تشكل العقل بشكل كبير – يمكن أن يتم تفسيرها من خلال شبكة العمليات السببية التي تشكل الدماغ أم لا. لقد لاحظنا في الفصل الثالث أن العناصر الموجودة في الشبكة الأولى تكون مرتبطة من خلال العلاقات المنطقية، بينما العناصر الخاصة بالشبكة الثانية ترتبط ارتباطًا سببيًا. عندما تتسبب مجموعة واحدة من العمليات العصبية في حدوث مجموعة أخرى، فهذا مثال على العلاقة السببية المشروطة. لكن عند التفكير في أن

"كل إنسان فانٍ" وأن "سقراط إنسان"، فإن هذا التفكير سيتسبب في التفكير بأن "سقراط فانٍ"، وهذه حالة من حالات الاستنتاج المنطقي؛ حيث ينتج التفكير الثاني بالضرورة. فكيف للنوع الأخير من الظاهرة أن يتم تفسيره من خلال الإشارة إلى النوع الأول؟ كيف يستطيع نزوع بعض العمليات العصبية إلى تحفيز بعض العمليات العصبية الأخرى أن يفسر قدرتنا على التفكير وفقًا لقوانين المنطق الثابتة؟

نظرية التفكير الحوسبي/التمثيلي

الإجابة من وجهة نظر العديد من فلاسفة العقل المعاصرين تكمن في الكمبيوتر الرقمي. ولقد رأينا في الفصل الثالث أن من طرق توضيح الفكرة العامة للمدرسة الوظيفية (التي تقول إن الحالات العقلية يمكن تعيينها من خلال الأسباب والنتائج التي تتسم بها) التفكير في الأسباب والنتائج كمخرجات ومدخلات وحالات انتقالية خاصة ببرنامج كمبيوتر. فالعقل، من وجهة النظر هذه، هو جزء معقد من البرنامج المطبق على الكمبيوتر أو الدماغ. وهذه النظرية تدين بالكثير لعالم الرياضيات "ألان تورنج" (١٩١٢-١٩٥٤) الذي كان مفهومه بشأن "آلة تورنج العامة" نموذجًا للكمبيوتر الحديث - و"آلة تورنج العامة" عبارة عن نموذج نظري للآلة الميكانيكية القادرة على تنفيذ أية خوارزمية - لذلك تسمى وجهة النظر التي نحن بصددها "وظيفية آلة تورنج".

تتميز الطريقة الخوارزمية بأنها مكونة من سلسلة من الخطوات البسيطة لتنفيذ مهمة ذات درجة عالية من التعقيد، بما في ذلك المهام الخاصة بالحسابات الرياضية والاستدلال العقلي، وهذا من خلال سلسلة تبدأ من الحجة وصولاً للنتيجة. قد تكون تلك الخطوات في واقع الأمر بسيطة للغاية، لدرجة أننا نتحدث عن إمكانية تنفيذها آليًا. وما يفعله جهاز الكمبيوتر في هذه الطريقة الآلية أنه يحاكي ما نفعله عندما نتبع خوارزمية ما. فالآلة الحاسبة أو جهاز الكمبيوتر يؤديان عددًا

من العمليات الحسابية الأولية التي تتحقق عبر إرسال إشارات إلكترونية، والتي تؤدي بدورها إلى شيء ذي مغزى، كظهور الرقم "٤" بعد إدخال المدخلات التالية: "٢" و "+" و"٢" و"="، أو ظهور نص بعد الضغط على أزرار لوحة المفاتيح. وبما أن العمليات الحسابية الأولية بسيطة للغاية، فمن الممكن تركيب آلة تكون قادرة على تنفيذها بدرجة كبيرة من الاعتمادية والموثوقية. وذلك يعني أنه من الممكن تركيب نظام مادي بحت تكون عملياته موازية تمامًا لقوانين المنطق. فجهاز الكمبيوتر المبرمج يمكن أن يُعتمد عليه دومًا لعرض الرقم "٤" بعد إدخال هذه المدخلات: "٢" و "+" و"٢" و"="، وكذلك لعرض النتيجة التالية: "سقراط فانٍ" بعد هذين المدخلين: "كل إنسان فانٍ" و"سقراط إنسان".

إذا كان يمكن للآلة الصناعية فعل ذلك، فلمَ لا يمكن للدماغ أن يفعل ذلك؟ لمَ لا نستطيع أن نفترض أن العمليات العصبية قادرة على تنفيذ الخوارزميات مثلها في ذلك مثل أجهزة الكمبيوتر؟ في واقع الأمر، ربما يكون ذلك هو الوضع الذي عليه التفكير البشري (أي إنجاز مجموعة من الخوارزميات التي تشكل برنامجًا ما) بما يتضمنه من عمليات الاستدلال المنطقية والرياضية المجردة والدقيقة. وإذا كان الأمر كذلك، فسيفتح ذلك المجال لتتلاءم أسباب القيام بفعل ما، أو الاستدلال بصفة عامة، مع السببية الفيزيائية. فمثلما يتم اختزال تطبيق برنامج الكمبيوتر إلى شبكة الأسباب والنتائج الواقعة في جهاز الكمبيوتر، يمكن اختزال تطبيق البرنامج المتمثل في العقل البشري إلى شبكة من الأنماط العصبية المتحفزة التي تشكل الدماغ. إن قدرة الدماغ (الذي يعد نظامًا ماديًا بحتًا والذي تتحكم فيه قوانين الفيزياء نفسها التي تحكم كل شيء في الكون) على إنتاج أنماط تفكير تتوافق مع قوانين المنطق لا تتسم بغموض أكبر – من الناحية النظرية – مما تتسم به قدرة الآلة الحاسبة على أداء مهامها طبقًا لقوانين الحساب.

توجد في جهاز الكمبيوتر رموز مميزة، فهناك أرقام مثل "٢" و"٤" وهناك علامات مثل "+" وما إلى ذلك، وهذا يرتبط بالأرقام والدوال الخاصة بالعمليات الحسابية الرياضية، فهل هناك أشياء مشابهة لذلك في حالة النظر للدماغ على أنه جهاز كمبيوتر؟ لقد أشار العديد من الفلاسفة إلى أن هناك أشياء مشابهة لذلك، لكنها في صورة جُمل. فمن وجهة نظرهم، يمكن فهم حالة عقلية معينة، مثل الاعتقاد بأن "سقراط إنسان"، على أنها علاقة بين الشخص الذي لديه ذلك الاعتقاد وبين الجملة التي تتضمن المعنى بأن سقراط إنسان. لكن أين تقع هذه الجملة؟ بالتأكيد لا يمكن أن تكون في الدماغ نفسه؛ حيث لا يوجد شيء فيزيائي في الدماغ يشبه جملة "سقراط إنسان". والسؤال الثاني: بأية لغة كتبت تلك الجملة؟ بالتأكيد لم يتم كتابة تلك الجملة باللغة الإنجليزية؛ لأن الكثير ممن لا يتحدثون الإنجليزية لديهم الاعتقاد بأن "سقراط إنسان".

مع ذلك، هناك خطأ ما في افتراض أن الجملة التي معناها سقراط إنسان يجب أن تشبه جملة "سقراط إنسان". إذ إن جملة "سقراط إنسان" قد تكتب باليد بدلاً من طباعتها على ورقة، وتظل الجملة نفسها برغم اختلاف شكلها من حيث المظهر. علاوة على ذلك، قد تكون الجملة مسموعة أو موجودة في صورة موجات صوتية وليست في صورة نقوش مكتوبة بالحبر على ورق. وإذا كانت الجملة مسموعة من خلال شريط تسجيل، فسوف تكون موجودة كنمط صوتي على شريط التسجيل. لذلك، لِمَ لا تستطيع أن توجد كنمط عصبي متحفز في الدماغ؟ ولِمَ لا يكون هناك فعليًا "جُمل في الرأس" كما يقول بعض العلماء النظريين؟

إذا كانت مثل هذه الجمل موجودة، فلن تكون جملاً إنجليزية أو إسبانية أو صينية أو ألمانية أو بأية لغة طبيعية أخرى. لكن قد تكون

جملاً من لغة أخرى ... لغة عالمية، ألا وهي "لغة الفكر"، وهي اللغة المشتركة بين كل البشر والتي نفكر بها لا شعوريًا، وجملها تتجلى في تفكيرنا وحديثنا وكتابتنا كترجمة لها باللغة الإنجليزية والإسبانية والصينية والألمانية وباقي اللغات. والنظرية التي تفترض وجود هذه اللغة ترى الفكر عبارة عن عملية حسابية مشابهة نوعًا ما للعمليات الحسابية التي تتم عن طريق أجهزة الكمبيوتر الرقمية الحديثة. وتتضمن تلك العمليات الحسابية الفكرية تحولات فيما بين الحالات التي يتجه لها الفكر لتكون تمثيلات جُملية في لغة الفكر، وهذه النظرية تسمى بـ "نظرية التفكير الحوسبي/التمثيلي". وبغض النظر عما يعتقده البعض بشأن هذه النظرية، فإن المدافعين عنها يدَّعون أنها تثبت عدم وجود مشكلة – من الناحية النظرية – في تفسير قدرتنا على التفكير العقلاني من منظور مادي بحت.

الحجة من السبب

مع ذلك، هناك عدد من الاعتراضات القوية التي وجهت ضد ذلك الطرح وهذه النظرية. نستعرض أولاً تداعيات اعتبار الحالات العقلية أشبه بحالات برنامج كمبيوتر، بحيث تنبثق فاعليتها السببية بالكامل من تطبيقها داخل عمليات كهروكيميائية في الدماغ. فعندما تكتب "٢" و"+" و"٢" و"=" على لوحة المفاتيح الخاصة بالآلة الحاسبة الإلكترونية، فإن هناك العديد من الإشارات الإلكترونية التي ترسل عبر الجهاز مما يتسبب في ظهور الرمز "٤" على شاشة الآلة الحاسبة. لكن هذا الرمز الذي يعني لنا الرقم "٤"، والرمزان الآخران اللذان يعنيان لنا الرقم "٢"، وعلامة الجمع وعلامة التساوي لا تلعب معانيهم أي دور في العلاقة السببية. فإذا قررنا مثلاً تغيير معاني تلك الرموز بحيث جعلنا التسلسل (٢+٢=) يعني "من فضلك اعرض الرسالة التي مفادها أنها تمطر" وجعلنا الرمز (٤) يعني "إنها تمطر"، فلن يكون لذلك أي تأثير على

كيفية عمل الجهاز. وحتى لو نسينا جميعًا معنى الرموز وأصبحنا نعتبر تلك الآلات الحاسبة ألعابًا تعرض لنا أشكالاً مختلفة عندما نضغط على أي من مفاتيحها، فلن يؤثر ذلك عليها. إن معاني تلك الرموز لا ترتبط على الإطلاق بفاعليتها السببية؛ لأنها ستتسم بالخواص السببية ذاتها بغض النظر عن معانيها، أو حتى في حالة خلوها من المعنى تمامًا.

وعليه، ترى النظرية أنه إذا كانت هذه هي حقيقة الرموز التي تتم معالجتها عن طريق الآلة الحاسبة، فسوف تكون هذه أيضًا هي حقيقة الرموز التي تتم معالجتها عن طريق الدماغ، وكذلك حقيقة محتويات أفكارنا. فإذا كان تفكيرك في أن "سقراط إنسان" يتطابق مع العملية العصبية المتجسدة في جملة ما في لغة الفكر لها معنى أو محتوى يتمثل في أن "سقراط إنسان"، فإن ذلك المعنى لا يلعب أي دور في وقوع الأحداث التي تسبب العملية العصبية وبالتالي التفكير. فالخواص السببية للعملية العصبية/ الفكر ستكون كما هي حتى لو كانت الجملة تعني "إنها تمطر" كمعنى بديل، أو حتى لو لم يكن لها معنى على الإطلاق. وهذا يؤدي بنا إلى حقيقة مفادها أن أفكارك التي يتمثل محتواها في أن "سقراط إنسان" لا تلعب أي دور في جعلك - مثلاً - تقول أو تكتب جملة "سقراط إنسان". فقد تكتب أو تنطق الجملة نفسها حتى لو كانت أفكارك تدور حول المطر أو حتى لو كانت خالية من المعنى تمامًا. إن الخواص الكهروكيميائية للعملية العصبية المنفذة للتفكير هي الأهم بالنسبة لفاعليتها السببية، مثلها في ذلك مثل أهمية الخواص الإلكترونية للرموز في الآلة الحاسبة بالنسبة لفاعليتها السببية.

يبدو أن ما عرضناه بشأن هذه النظرية يعني أن الخواص العقلية تتحول إلى مجرد ظواهر مصاحبة كما هو الوضع في الثنائية. وليست تلك النظرية هي النظرية المادية الوحيدة التي تصل لمثل هذه النتيجة. فأية نظرية تعتبر أن الفاعلية السببية التي تتسم بها الحالات

العقلية واقعة فقط بسبب أنها مطابقة أو تابعة للحالات الفيزيائية تنزع للوصول للنتيجة نفسها، والمتمثلة في أن الخواص الفيزيائية لمثل هذه الحالات تنتهي لتكون هي الكيان الفاعل للعمل السببي، في حين تكون الخواص العقلية ليست ذات صلة وتكون مجرد ظواهر إضافية مصاحبة. لذلك، تعد "الظاهراتية المصاحبة" مصدرًا لتهديد النظريات المادية كما هو الحال بالنسبة للنظريات الثنائية. وفي هذه الحالة، يتبدد الادعاء القائل بأن النظريات المادية قادرة بشكل أفضل من النظريات الثنائية على تفسير العلاقات السببية بين العقل الجسد.

مع ذلك، هناك مشكلة خطيرة تتعلق بـ "نظرية الحسابية/ التمثيلية للتفكير". فإذا كان محتوى أو معنى الأفكار في تلك النظرية ليس له أي تأثير سببي على السلوك، فلن يكون له تأثير سببي أيضًا على الأفكار الأخرى. أي أن فكرتيك المتمثلتين في "سقراط إنسان" و"كل إنسان فانٍ" قد لا يكون لهما أي تأثير على صدور فكرة "سقراط فانٍ"؛ نظرًا لأن تلك الفكرة الأخيرة كانت ستظهر بسبب الفكرتين السابقتين لها حتى لو كان محتوى كل منهما يتمثل في: "فيدو هو كلبي" و"كل الأسماك لها زعانف"، أو حتى لو لم تضما أي محتوى أو معنى على الإطلاق. فكل الخواص الكهروكيميائية للعمليات العصبية التي ترتبط بها الأفكار كافية لتؤدي إلى التأثيرات التي تحدثها، بما أن المعنى أو المحتوى الخاص بالأفكار هو أمر ليس ذا صلة.

وتجدر الإشارة إلى أن هذه النتيجة تتعارض مع الحدس والبديهيات، وذلك كفيل بالحكم عليها بأنها نتيجة سيئة. غير أن الوضع يزداد سوءًا وتتفاقم مشاكل هذه النظرية. فبموجب معنى الأفكار أو محتواها فقط تعمل الأفكار كمبرر عقلاني للأفكار الأخرى. أي أن فكرتيك المتمثلتين في "سقراط إنسان" و"كل إنسان فانٍ" تعتبران مبررًا عقلانيًا للاعتقاد بأن "سقراط فانٍ" فقط لأنهما تحملان المعنى الذي تحملانه،

ولـن تُسـتخدما كِمبـرر عقلانـي للفكـرة الأخيـرة إذا كانتـا تعنيـان "فيـدو هـو كلبـي" ... وهكـذا. لكـن إذا كان معنـى فكـرة معينـة أو محتواهـا لا يلعـب أي دور فـي قـدوم أيـة فكـرة أخـرى، فـإن ذلـك يتبعـه أن تلـك الفكـرة لا تقـدم مبـررًا عقلانيًـا لأيـة فكـرة أخـرى. فمثـلاً، سـيكون لديـك الأفـكار نفسـها التـي لديـك الآن بغـض النظـر عـن محتـوى الأفـكار الأخـرى التـي لجـأت إليهـا لتبريرهـا. فـي تلـك الحالـة، تبـدو أفـكارك ليـس لهـا مبـرر عقلانـي علـى الإطـلاق. لكـن بالتأكيـد لا يمكـن أن يكـون ذلـك صحيحًـا؛ فبـكل تأكيـد لديـك مبـرر عقلانـي علـى الأقـل للكثيـر مـن أفـكارك. لكـن يبـدو أن نظريـة "التفكيـر الحوسـبي/التمثيلي" لا تسـتطيع تفسـير ذلـك، مـع الوضـع فـي الاعتبـار أن السـبب الجوهـري لظهـور النظريـة كان يتمثـل فـي تفسـير قدرتنـا علـى التفكيـر العقلانـي. والأسـوأ مـن ذلـك أن مؤيـدي تلـك النظريـة يعتقـدون أنهـم يملكـون التبريـر العقلانـي لإيمانهـم بهـا. لكـن إذا كانـت هـذه النظريـة صحيحـة بالفعـل، فلـن يسـتطيعوا امتـلاك مثـل هـذا التبريـر العقلانـي. وعليـه، فـإن تلـك النظريـة تقـوض نفسـها.

قـد يلجـأ المدافعـون عـن نظريـة "التفكيـر الحوسـبي/التمثيلي" إلـى نظريـة "النشـوء والتطـور" كضمـان لاعتماديـة عمليـات تفكيرنـا. فقـد يقولـون: ألا يؤكـد الانتقـاء الطبيعـي أن أدمغتنـا مركبـة بطريقـة تجعـل الأفـكار التـي تسـاورنا – فـي الغالـب – حقيقيـة وصحيحـة؟ ألـم نكـن لننقـرض منـذ أمـد طويـل لـو كانـت الأمـور تسـير بطريقـة غيـر ذلـك؟ لكـن الـرد السـريع علـى ذلـك سـيتمثل فـي اقتـراح أن هـذا نـوع مـن "المصـادرة علـى المطلـوب"؛ لأن المدافعيـن عـن هـذه النظريـة يفترضـون إمكانيـة التبريـر العقلانـي لتفكيرنـا تجـاه نظريـة "النشـوء والتطـور" التـي طرحهـا "داروين" (أو تفكيرنـا تجـاه أي شـيء آخـر)، وهـذا فـي حـد ذاتـه محـل خـلاف. وهنـاك رد آخـر يتمثـل فـي أن مـا ينـزع إليـه الانتقـاء الطبيعـي هـو قـدرة أي كائـن حـي علـى البقـاء والتكاثـر، وليـس هنـاك سـبب لافتـراض

أن امتلاك منظومة صحيحة للأفكار هو المؤدي إلى البقاء. فربما كنا قادرين على البقاء والتكاثر فقط لأننا قمنا بتطوير منظومة خاطئة للأفكار؛ أي عالم خيالي محكم يحصننا من بعض الحقائق، حيث تؤدي معرفتها إلى هلاكنا وتدميرنا (ربما لأنها مخيفة للغاية لدرجة نعجز معها على تحملها). لكن قد يظهر في الأفق مشكلة أكبر. إن صحة أو خطأ منظومة الأفكار قد تتأثر فقط بالانتقاء الطبيعي إذا كان لتلك المنظومة – وفقًا لصحتها أو خطئها – بعض التأثير السببي على السلوك؛ أي إذا كانت صحة أو خطأ منظومة الأفكار تسبب سلوكًا تكيفيًا أو غير تكيفي، بحيث يتم انتقاؤه أو إقصاؤه. لكن كون الفكرة صحيحة أو خاطئة أمرًا يرتبط بالمحتوى الذي تتضمنه تلك الفكرة. غير أنه طبقًا لما طرحته نظرية "التفكير الحوسبي/التمثيلي" (أو ربما طبقًا لأي تفسير مادي للتفكير)، ليس لمعنى التفكير أو محتواه أي تأثير سببي على السلوك. إذ ترى هذه النظرية أن الخواص الفسيولوجية العصبية التي تجسد الفكر هي فقط الخواص التي لها تأثير سببي. لذلك، ليس لصحة الفكرة أو خطئها أي تأثير على السلوك. وبالتالي، لا يستطيع الانتقاء الطبيعي أن يؤثر بأية طريقة كانت على خطأ أو صحة المنظومة العامة للأفكار. وعليه، إذا كانت نظرية "التفكير الحوسبي/ التمثيلي" صحيحة، فإن نظرية "النشوء والتطور" لا يمكنها تفسير اعتمادية عمليات تفكيرنا.

إن الحجة التي عرضناها في الجزء السابق تسمى في بعض الأحيان باسم "الحجة من السبب" وقد طُرحت نسخ متعددة لتلك الحجة من قبل "سي. إس. لويس" (١٨٩٨– ١٩٦٣) و"كارل كوبر" (١٩٠٢–١٩٩٤)، ومؤخرًا "ألفن بلانتنجا" و"وليام هاسكر". ويقوم مثل هذا النوع من الحجج على ادعاء أن النظريات المادية لا يمكن أن تتجنب "الظاهراتية المصاحبة" مثلها في ذلك مثل ثنائية الخواص. ويعتمد هذا الادعاء (المتمثل في

أن الماديين لا يستطيعون حل ما أصبح يشير إليه فلاسفة العقل باسم "إشكالية السببية العقلية") على فرضية جدلية، لكنها توضح – على الأقل – أن الطرح الخاص بأنه يمكن تفسير قدرتنا على التفكير العقلاني نظريًا بسهولة من منظور طبيعي هو طرح يصعب إثباته.

حجة الغرفة الصينية

يعتقد الكثيرون أن هذه النتيجة مدعومة بمجموعة مهمة من الحجج التي طرحها "جون سيرل"، الذي ربما يعد الناقد الأول لفكرة وجوب النظر للعقل البشري على أنه برنامج كمبيوتر وللدماغ على أنه جهاز كمبيوتر. من أشهر وأوائل هذه الحجج، الحجة التي تضمنت تجربة فكرية والتي يطلق عليها اسم "الغرفة الصينية"، والتي ترد على ادعاء أن تطبيق البرنامج المناسب – سواء أكان على جهاز كمبيوتر أم إنسان آلي متطور أم إنسان بشري – كافٍ لإحداث ذكاء حقيقي. فقد طلب منا "سيرل" أن نتخيل سيناريو يكون فيه محبوسًا في غرفة بها مجموعة من الرموز الصينية وكتاب عن قواعد اللغة الصينية مكتوب باللغة الإنجليزية يخبره بالرموز المطلوب تجميعها وإدخالها معًا من أجل الإجابة عن أسئلة مكتوبة باللغة الصينية تصل إليه عبر منفذ صغير بالباب. لا يتحدث "سيرل" كلمة واحدة باللغة الصينية، ولم يخبره كتاب القواعد بمعاني الرموز التي يجمعها؛ فكل ما يخبره به ذلك الكتاب أنه عند إعطائه مجموعة من الرموز تشبه أشكالاً معينة، يجيب عنها حينئذٍ بمجموعة من الرموز تشبه أشكالاً أخرى معينة. ومن الممكن أن يجيد "سيرل" تجميع الأشكال، لدرجة أن الرجل الذي يقدم له الأسئلة الصينية عبر المنفذ الصغير ويتحدث اللغة الصينية ولا يدرك ما الذي يحدث داخل الغرفة، يفترض أن "سيرل" يتحدث الصينية بالفعل.

اقترح "تورنج" أنه لكي يتم تحديد ما إذا كان من الممكن وصف الآلة المبرمجة بأنها تفكر أم لا، يجب وضعها في موقف يُجري فيه الإنسان

محادثة معها ومع شخص آخر، ويحاول أن يحدد في تلك المحادثة أيهما الآلة وأيهما الإنسان البشري. بعد فترة من الوقت، إذا لم يستطع المحاور تحديد هوية أي منهما، فإن أداء الآلة يكون غير قابل للتمييز عن أداء الإنسان البشري. وعليه، قد ينظر إليها على أنها تتسم بذكاء حقيقي. والطريقة المناسبة لاختبار هذا الذكاء، من وجهة نظر "تورنج"، هي تحديد ما إذا كان هذا الشيء يتصرف بذكاء أم لا. وقد اجتازت الآلة الاختبار المعروف باسم "اختبار تورنج".

أظهر "سيرل" في سيناريو "الغرفة الصينية" سلوكًا لا يمكن تمييزه عن الشخص الصيني الذي يتحدث اللغة الصينية؛ وبالتالي فقد اجتاز "اختبار تورنج" الخاص بفهم اللغة الصينية. علاوة على ذلك، فعل "سيرل" هذا من خلال القيام بما يقوم به برنامج الكمبيوتر؛ أي من خلال التعامل مع الرموز وفقًا للنهج الخوارزمي الذي تتصل به فقط الخواص الفيزيائية للرموز (في تلك الحالة أشكالها) وليس معانيها. فهو قد قام "بتشغيل البرنامج" ليستطيع التعامل مع اللغة الصينية، لكنه مع ذلك لا يزال غير قادر على فهم كلمة صينية واحدة، ولا يدرك معنى الإجابات التي قدمها (ربما يسمع حتى أصواتًا عالية لبعض الأشخاص من خلف الباب ويتساءل عما إذا كانوا يوجهون إليه كلمة مهينة أم لا، أو ربما يسمع ضحكات ويتساءل عما إذا كانوا يخبرونه بنكتة أم يسخرون منه). وعليه، يصل "سيرل" للنتيجة التالية: إن البرنامج الذي قام بتشغيله، مهما كان مستوى تعقيده، لا يمكن أن يكون كافيًا للفهم أو للذكاء. لأنه لو كان كافيًا، لكان "سيرل"، بموجب تشغيله لبرنامج اللغة الصينية، استطاع فهم هذه اللغة. لذا، فالذكاء البشري ليس كما وصفته نظرية "التفكير الحوسبي /التمثيلي"؛ فهو ليس مجرد تطبيق لنوع من برامج الكمبيوتر.

فكر "سيرل" في الرد المحتمل على حجته، والذي تمثل في أنه حتى لو لم يفهم اللغة الصينية، فهذا لا يعني انعدام وجود فهم للغة الصينية. فمن يدير البرنامج ليس جزءًا بسيطًا منه ولا حتى المعالج

المركزي، ولكن من يدير البرنامج هو جهاز الكمبيوتر ككل. و"سيرل" في التجربة الفكرية هذه، مجرد جزء من نسق أوسع يضم أيضًا كتاب القواعد والرموز والمنفذ الموجود بالباب. وذلك النسق بأكمله هو من يدير برنامج اللغة الصينية. لذلك، ربما ينظر إلى النسق ككل على أنه هو الذي يفهم اللغة الصينية حتى لو كان جزءًا منه (أي "سيرل") لا يفهمها. وهذا الرد على سيناريو "سيرل" والمعروف باسم "رد الأنساق" يبدو ردًا غريبًا. فكيف يمكن للغرفة، حتى لو كانت غريبة كالغرفة الصينية، أن يقال عنها إنها "تفهم" اللغة الصينية أو أي شيء آخر من هذا القبيل؟ وقد أشار "سيرل" إلى أن الغرفة ليست الأساس الفعلي للتجربة الفكرية. فنحن نستطيع أن نتخيل أنه يتذكر الرموز وما يحتويه كتاب القواعد، ويجيب عن الأسئلة التي يتلقاها في صورة رموز من منفذ الباب باستحضار سريع للرموز المناسبة كإجابات. ربما حتى يتذكر صوت كل رمز بالإضافة إلى شكله، وباتباع تعليمات كتاب القواعد، يستطيع أن يجيب شفهيًا عما يقال له من خلال إصدار التسلسل الصوتي المناسب. إذن، في ذلك السيناريو، أصبح "سيرل" هو النسق بأكمله – لكنه لا يزال غير قادر على فهم أية كلمة من اللغة الصينية.

أشار البعض إلى أن "سيرل" في ذلك السيناريو المعدل – الذي نستطيع أن نفترض فيه أن "سيرل" يتفاعل مباشرة مع المتحدثين الآخرين والعالم الخارجي – حتمًا سوف يتعلم معاني الكلمات الصينية التي ينطقها. فإذا كان هناك تسلسل صوتي معين يتم إصداره فقط عندما تمطر، فهو بالتالي سيكون قادرًا على استنتاج أن ما يقوله يعني "إنها تمطر". وإذا كان هناك تسلسل صوتي آخر يصدر عند رؤية الهامبورجر، فسوف يستنتج أن هذا التسلسل الصوتي يعني "هامبورجر" .. وهكذا (في الفصل القادم سنحاول الكشف عما إذا كان هذا التفاعل السببي مع العالم كافيًا لإدراك المعنى أم لا). لكن، كما أشار "سيرل"، حتى لو تم اعتبار ذلك صحيحًا، فإن هذا الرد على حجته يدعم فكرته

الأساسية، وهي أن تشغيل البرنامج في حد ذاته ليس كافيًا للفهم.

يرى المعترضون على "سيرل" أن هناك طريقة لإثبات أنه يوجد في هذا السيناريو المعدل فهم حقيقي للغة الصينية حتى في غياب التفاعل السببي مع العالم، برغم ما بينه "سيرل". وتعتمد تلك الطريقة على حقيقة أن أجهزة الكمبيوتر تشغل عادة عددًا من البرامج في وقت واحد. على سبيل المثال، قد تتصفح الإنترنت؛ وبالتالي فأنت تشغل متصفح الويب بينما تلعب أحد الألعاب على جهاز الكمبيوتر وفي الوقت نفسه تكتب في برنامج معالج الكلمات. وعلى الرغم من أن الجهاز نفسه يقوم بتشغيل البرامج الثلاثة، فليس لأي من هذه البرامج تأثير على الآخر. فإن معالج الكلمات لا يؤثر على النقاط التي تسجلها في اللعبة، ولا تؤثر النقاط التي تسجلها في اللعبة على المواقع الإلكترونية التي تزورها. ويمكنك القول إن كل برنامج لا يعرف ما الذي يقوم به البرنامج الآخر. فربما شيء مشابه لذلك يحدث لـ "سيرل". ففهمه الواعي للغة الإنجليزية قد يكون مطابقًا لتشغيله برنامجًا معينًا (برنامج إجادة اللغة الإنجليزية)، بينما في الوقت نفسه بموجب القواعد الواردة في كتاب القواعد وتطبيق برنامج مناسب لفهم اللغة الصينية، يحدث تدفق ثانٍ من الوعي والمتمثل في الدراية الواعية باللغة الصينية والتحدث بها، حتى لو كان برنامج التحدث باللغة الإنجليزية لا يعلم شيئًا عن هذه الدراية الواعية؛ فهما برنامجان مختلفان لا يتدخل أحدهما في عمل الآخر. فلا يزيد الأمر عما يحدث في جهاز الكمبيوتر؛ حيث لا يعرف معالج الكلمات ما يفعله متصفح الويب. لكن هذا لا يعني أن كل برنامج ليس على دراية بما يحدث داخله. غير أن هذا الرد أشبه بمرض "اضطراب الشخصية المتعدد". فبسبب تشغيل برنامجي التحدث باللغة الإنجليزية والصينية، سيكون هناك أكثر من عقل موجود في جسد "سيرل"، على الرغم من أن "سيرل" على دراية فقط بأفكار

العقل الأول. لو كَان ذلك ممكنًا، لكانت الحقيقة المتمثلة في أن تدفق الوعي الخاص ببرنامج التحدث باللغة الإنجليزية ليس على دراية بفهم اللغة الصينية اتسقت مع وجود تدفق للوعي داخل "سيرل" يفهم اللغة الصينية. ولو لم تُرفض هذه الإمكانية، لما تم دحض الصورة الحاسوبية للعقل.

هناك بعض المدافعين عن نظرية "التفكير الحوسبي/التمثيلي" قد أشاروا إلى أن الردود على حجة "سيرل" قد فشلت في الوصول للمشكلة الأساسية بها، والتي كانت تتمثل في أن تلك الحجة تقوم على مغالطة يطلق عليها اسم "رجل القش"، وهي تحريف حجة الطرف الآخر لتسهيل دحضها. فقد أشار "فودور" بالتحديد إلى أنه من الخطأ النظر إلى المنهج الحوسبي/ التمثيلي للعقل على أنه نظرية للفهم من الأساس. فالمدافعون عن ذلك المنهج لم يشيروا – أو على الأقل لا يحتاجون للإشارة – إلى أن هذا المنهج يعطي تفسيرًا للمعنى أو القصدية. فلم يتناول ذلك المنهج كيف يكون للرموز أو للغة الصينية أو لأي شيء آخر أي محتوى، أو كيف نفهم ذلك المحتوى. ولكن بدلاً من ذلك، كانت نظرية "التفكير الحوسبي/التمثيلي" تدور حول العقلانية؛ أي حول قدرتنا على الانتقال من فكرة إلى أخرى طبقًا لقوانين المنطق. كما أشارت تلك النظرية – كما عرضنا – إلى أننا قادرون على ذلك لأن عمليات التفكير الخاصة بنا هي عمليات حسابية يتم تطبيقها في الدماغ. فلا شيء في حجة "سيرل" يقوض من ذلك الادعاء. فهو، بسبب تشغيل برنامج اللغة الصينية، قد شارك فعليًا في التفكير العقلاني، حتى لو لم يكن قادرًا على فهم محتويات الأفكار التي لديه. بطبيعة الحال، لا يوضح ذلك كيف لنظرية "التفكير الحوسبي/التمثيلي" أن تتغلب على الاعتراضات التي قد عرضناها – "الحجة من السبب" – لكن يبدو أن ذلك يوضح أن حجة "الغرفة الصينية" لا يمكن أن تقدم أساسًا مستقلاً ومقنعًا لرفض نظرية "التفكير الحوسبي/التمثيلي".

اعتماد الحوسبة على العقل

يبدو أن حجة "الغرفة الصينية" غير حاسمة، لكن "سيرل" كان في جعبته المزيد. إن الادعاء المتضمن في نظرية "التفكير الحوسبي/التمثيلي" يتمثل في أن العقل البشري يتطابق مع برنامج الكمبيوتر؛ فهو البرنامج المطبق على الدماغ. بعبارة أخرى، يعتبر الدماغ من وجهة النظر هذه بشكل حرفي جهاز كمبيوتر. لكن بموجب ماذا بالتحديد يعتبر أي شيء كالكمبيوتر من الأساس؟ تخيل أن الكمبيوتر الخاص بك موجود على مكتبك وأنت تتصفح شبكة الإنترنت وتستخدم برنامج معالج الكلمات، وجزءًا مما يتضمنه ذلك يتمثل في ظهور نص وصور على شاشة الكمبيوتر استجابة للمدخلات التي تكتبها عبر لوحة المفاتيح. وكما لاحظنا في السابق، فإن الكلمات والصور الظاهرة على الشاشة ما هي إلا أنماط وأشكال وألوان خالية من المعنى. فنحن من نعطي لها المعنى الذي نرغبه. فالصور ذاتها، نظريًا، قد ظهرت للوجود مصادفةً ولا ترتبط بأي معنى. وقد أشار "سيرل" إلى أن الشيء نفسه ينطبق على النبضات الكهربائية التي تصدر بسبب الضغط على المفاتيح، وكذلك ينطبق الأمر على كل نبضة كهربائية أو عملية ميكانيكية تحدث في الجهاز في سياق تنفيذ الوظائف الواردة في البرمجة المعدة له. كل هذه الأشياء مجرد حوادث فيزيائية خالية من المعنى، غير أنها تكتسب أهميتها كمراحل في تنفيذ البرنامج لأننا أردنا فقط أن يكون لها تلك الأهمية.

وجهاز الكمبيوتر الخاص بك يعتبر كمبيوتر لأنه يضم تطبيق برامج متعددة، وتطبيقه لمثل هذه البرامج يضم رغبتنا في أن يقوم جهاز الكمبيوتر بهذه المهام، واستخدامنا له لتشغيل البرامج. لكن جهاز الكمبيوتر في حد ذاته ما هو إلا آلة مكونة من بلاستيك ومعدن وسليكون وأسلاك، مع تيار كهربائي يمر من خلالها. فاعتبار تلك الآلة جهاز كمبيوتر، كما أشار "سيرل"، أمر مرتبط فقط بنا وباهتماماتنا.

وبشكل أكثر دقة، لا تعتبر تلك الآلة حتى جهاز كمبيوتر؛ لأننا نحن من نقوم بالحساب عندما نستخدم "أجهزة الكمبيوتر" تلك. من المنطلق نفسه، نحن من نقوم أيضًا بالحساب عندما نستخدم "الآلات الحاسبة"؛ إذ إن الآلة في حد ذاتها ما هي إلا جهاز ميكانيكي يمر به تيار كهربائي وتُعرض على شاشته صور، كما أن العلامات على لوحة المفاتيح الخاصة بها خالية من أي معنى. فنحن من نعطي هذه الأشياء معنى، ونحن من نقوم بالعمليات الحسابية. فالجهاز ما هو إلا أداة مساعدة خارجية، تختلف بشكل كبير في درجة تعقيدها عن المعداد أو القلم والورقة، لكنها لا تختلف في النوع.

لهذا السبب، قد يستخدم أي شيء من الناحية النظرية كجهاز كمبيوتر. فالأمر لا يتعدى أن يكون للنظام المستخدم تركيب دقيق على نحو كافٍ بالنسبة لنا لنكون قادرين على ترجمة حالاته كمراحل في برنامج. وسنستخدم المثال الذي عرضه "سيرل". إن التركيب الذري للجدار معقد بشكل كافٍ ليكون هناك ترتيب للأحداث التي تحدث داخله على المستوى المتناهي الصغر، وهي الأحداث التي يمكن ترجمتها كأنها تطبيق لبرنامج معالج الكلمات. بمعنى آخر، يرى "سيرل" أن الجدار يقوم بتشغيل برنامج Wordperfect. بطبيعة الحال، لن نستطيع أن نطلع على منظومة الأحداث متناهية الصغر الواقعة في الجدار. لذلك، فإننا لن نستطيع أن نجد طريقة لعزل جزء من هذه الأحداث وإطلاق اسم "مدخلات" عليه، وعزل جزء آخر منها وإطلاق اسم "مخرجات" عليه وما إلى ذلك. وهذا يعني أننا لا نملك استخدامًا عمليًا للجدار كمعالج كلمات محتمل. أما فيما يتعلق باهتماماتنا، فلا يعد ذلك الجدار معالج كلمات، لكن يمكن أن يعد كذلك من الناحية النظرية (وربما هناك كائنات قد تكون قادرة على الاستفادة منه). فالأشياء التي نعتبرها معالج كلمات أو ما شابهه من برامج تعتبر كذلك فقط لأننا وجدنا أنه من المفيد اعتبارها كذلك.

توصل "سيرل" في النهاية إلى أن اعتبار بعض الأشياء جهاز كمبيوتر أمر يخضع لتقدير الملاحظ له. فليس هناك سمة جوهرية في طبيعة أي شيء في العالم المادي تجعله جهاز كمبيوتر، أو تدعم حقيقة أنه يقوم بتطبيق برنامج. فالأمر كله يخضع لتأويلنا وتفسيرنا للأمور. فإذا قررنا اعتبار شيء ما جهاز كمبيوتر فهو كذلك، وإذا لم نعتبره جهاز كمبيوتر فلن يكون كذلك. فالآلة الأكثر تعقيدًا التي تدير خط التجميع بشركة IBM لن تعتبر جهاز كمبيوتر إذا كانت عديمة الجدوى ولا نستفيد منها. على النقيض، قد يعتبر حتى القلم الموضوع على المكتب أمامك جهاز كمبيوتر؛ لأننا قد نفسر وجوده على أنه تطبيق للبرنامج التالي: "اقبع هنا ولا تتحرك".

إن المشكلة التي يريد "سيرل" أن يلقي الضوء عليها بشأن مفهوم حوسبة العقل يجب أن تكون واضحة الآن. إذا كانت الحوسبة تخضع لتقدير الملاحظين لها، فهذا يعني أن وجودها يفترض مسبقًا وجود ملاحظين وبالتالي وجود عقول. إذن، فمن الواضح أن الحوسبة لا يمكن اللجوء إليها من أجل تفسير الملاحظين أو العقول نفسها. فهذا أشبه بوضع العربة أمام الحصان. يجب أن يتم تفسير الحوسبة من منظور العقل البشري، وليس تفسير العقل البشري من منظور الحوسبة. إن الدماغ لا توجد به سمة جوهرية متأصلة داخله تجعله جهاز كمبيوتر؛ لأن لا شيء كذلك في العالم المادي. لذلك، فإن قدرة العقل على التفكير طبقًا لقوانين المنطق لا يمكن تفسيرها من خلال الاعتقاد بأن الدماغ يقوم بتشغيل برنامج معين. لذا، تبدو نظرية "التفكير الحوسبي /التمثيلي" غير مترابطة.

هناك طريقة أخرى لفهم الفكرة الأساسية، وهي تذكر أن التفسير الحوسبي يرى العمليات العقلية بمثابة تطبيق لمجموعة من الخوارزميات. ولكي يتم تطبيق أية خوارزمية، يجب اتباع مجموعة

من القواعد الواضحة. وقد أشار "هوبرت درايفوس"، وهو معارض آخر لفكرة الحوسبة، إلى أن المشكلة الواضحة في النظرية التي تقول إن العقل يمكن تفسيره تمامًا عبر اتباع مجموعة من القواعد الخوارزمية الأساسية، تكمن في أن أية مجموعة من القواعد لها تأويلات متنوعة. ومن الممكن ترسيخ تأويل خاص بمجموعة معينة من القواعد من خلال اللجوء إلى مجموعة من القواعد ذات مستوى أعلى، لكن هذا من شأنه أن يعود بالمشكلة خطوة للوراء؛ لأن تلك القواعد ذات المستوى الأعلى نفسها لها تأويلات مختلفة. لذلك، فالطريقة الأخرى لفهم حجة "سيرل" تتمثل فيما يلي: إن حقيقة أن جهاز الكمبيوتر يتبع مجموعة من القواعد الخوارزمية لا يمكن أن تفسر سلوكه بشكل كامل؛ لأن فهم مجموعة القواعد هذه (وكذلك سلوك الجهاز) بطريقة معينة بدلاً من أخرى يتطلب تأويلاً لتلك القواعد الأساسية، وباستمرار الوضع هكذا سنصل إلى مرحلة لا نجد فيها المزيد من القواعد الأساسية لتستخدم في ترسيخ التأويل. لذا، سنحتاج إلى اللجوء لشيء آخر خارج جهاز الكمبيوتر – أو إلى عقل يؤول ويفسر القواعد. في تلك الحالة، لن نستطيع تفسير العقل عبر اتباع قواعد خوارزمية؛ لأن مثل هذه القواعد تفترض أن هناك عقلاً يؤولها كقواعد.

حاول البعض أن يرد على حجة "سيرل" من خلال الإشارة إلى أن اعتبار شيء ما بمثابة جهاز كمبيوتر لا يتطلب فقط تأويل مجموعة معينة من حالاته كعملية حسابية. على سبيل المثال، ليس كافيًا لنظام ينظر إليه على أنه يطبق العملية الحسابية "٢+١= ٣"، أن يكون لديه حالتان تناظران الرقمين ١ و٢ وتتبعهما حالة تناظر الرقم ٣. بل يدرك النظام أن تلك العملية الحسابية هي عملية جمع. فإذا اعتبرنا الحالتين "٣" و"٤" بديلتين للحالتين الأوليين، فسوف تكون الحالة الثالثة "٧"، وهكذا بالنسبة للمدخلات

والمخرجات الأخرى. غير أن ذلك الرد لا يقوض من الفكرة الرئيسية لـ "سيرل". فكل الشواهد تشير إلى أن أي نظام سيكون مفيدًا لنا كآلة حاسبة أو كجهاز كمبيوتر إذا كان على درجة كافية من التعقيد والدقة ليقوم بكل العمليات الحسابية الممكنة التي نريده أن يقوم بها، وليس مجرد نطاق محدود منها. كما أن هذا الرد لم يثبت أن اعتبار أي نظام آلة حاسبة أو جهاز كمبيوتر أمر لا يخضع لتقدير الملاحظ له. فمثلاً، نحن لا نستطيع أن نصنع سكينًا من أي شيء؛ إذ يمكن صنعه من المعدن أو البلاستيك، لكن لا يمكن صنعه من كريم الحلاقة أو الزبد مثلاً. إلا أن ذلك لا يقوض من فكرة أن الشيء الذي يعتبر سكينًا خاضع لتقديراتنا ومصالحنا واهتماماتنا. كذلك، ليس كل شيء يمكن أن يستخدم بفاعلية للتعبير عن الكلمات أو الجمل. فالصوت وحبر القلم يستطيعان التعبير عن الكلمات والجمل، لكن دخان السجائر وقطرات الماء لا يستطيعان ذلك، رغم أن هذه الأشياء جميعها ليس لها شكل معين أو ثابت. لكن ذلك لا يؤثر على وجهة النظر التي تقول إن العنصر الفيزيائي ينظر إليه على أنه كلمة أو جملة فقط إذا استخدمناه ككلمة أو جملة. بالمثل، يجب أن تتسم الآلة بمستوى معين من التعقيد إذا كانت ستصبح مفيدة لنا كمعالج كلمات أو آلة حاسبة، لكن هذا لا يغير من الحقيقة المتمثلة في أن اعتبار شيء ما معالج كلمات أو آلة حاسبة هو ظاهرة معتمدة على العقل.

هذه الأمثلة الأخيرة تشير إلى أنه إذا كان "سيرل" صائبًا، فإن حجته لن تنطبق فقط على الجزء الحوسبي للنظرية، ولكنها ستنطبق أيضًا على الجزء التمثيلي فيها. إن نظرية "التفكير الحوسبي/التمثيلي" – كما قد نوهنا – تشير إلى أننا نفكر بلغة الفكر؛ حيث تتحقق تلك اللغة في جمل مجسدة بطريقة ما في التركيب العصبي للدماغ. لكن – كما عرضنا من قبل – تعتبر الأشكال الفيزيائية والأنماط الصوتية والنبضات الإلكترونية وما إلى ذلك في حد ذاتها خالية من أي معنى. فلا تتمثل

الفكرة فقط في أن كلمة "قطة" لا تشير إلى القطط إلا إذا استخدمناها للإشارة إلى ذلك، بل حتى لن تعتبر كلمة في الأساس - بغض النظر عما إذا استخدمناها للإشارة إلى القطط أم لا - إلا إذا اعتبرناها كلمة. والأمر نفسه ينطبق على الجملة. فلا شيء يعتبر جملة من الناحية الجوهرية. فاعتبار شيء ما جملة يرتبط بشكل كامل باستخدامنا لها كجملة. فالجملة في حد ذاتها هي مجرد سلسلة من العلامات على الورقة أو سلسلة من الأصوات أو أيًا ما يكون؛ إذ ينطبق عليها ما ينطبق على أنماط التوصيلات العصبية. فهي مجموعة من الظواهر الفيزيائية خالية من أي معنى أو وضعية توحي بأنها جمل، مثلها في ذلك مثل أقلام الحبر والموجات الصوتية التي يتم التعبير عنها بهما. لكن في تلك الحالة، لا يمكن أن تكون الجمل في أذهاننا جملاً بالمعنى الحرفي ما لم نؤول بعض العمليات العصبية التي تحدث في العقل على أنها أمثلة لهذه الجمل. وعليه، إذا كانت الجمل أيضًا خاضعة لتقديرات الملاحظ لها، فلا يمكن اللجوء إليها في تفسير العقل وأفكاره. ومن ثم، إذا قبل المرء السبب الأساسي وراء موقف "سيرل"، فإن الجانب التمثيلي لنظرية "التفكير الحوسبي/التمثيلي" سيكون غير مترابط مثل الجانب الحوسبي.

التفكير والوعي

في النهاية، هناك مشكلة تتعلق بادعاء فرضية "لغة الفكر" الخاص بأن الأفكار التي تمتلك تلك اللغة كوسيلة وسيطة للتعبير عنها لا تؤدي أبدًا إلى الوعي. أي أننا لا ندرك تمامًا التفكير في لغة الفكر، ولكننا فقط ندركه في اللغات الطبيعية (اللغة الإنجليزية أو الألمانية أو الفرنسية أو الصينية ... إلخ) التي نستخدمها لنتحدث بها. أشار "سيرل" إلى أنه لا يوجد شيء من الناحية النظرية يكون تفكيرًا بالمعنى الحرفي وخاليًا

من الوعي تمامًا. وذلك بناء على "مبدأ الارتباط" الوارد في الفصل السابق، الذي ورد فيه أن هناك ارتباطًا جوهريًا بين كون الشيء تفكيرًا وكونه واعيًا. فإذا كان ذلك المبدأ صحيحًا، فهذا يضيف سببًا جديدًا لاعتبار كل من فرضية "لغة الفكر" ونظرية "التفكير الحوسبي/التمثيلي" التي تشكل جزءًا منها غير مترابطتين.

إن تناول "سيرل" لهذا المبدأ يؤدي إلى تركيز أكبر على الروابط العميقة القائمة – كما ذكرنا في الفصل السابق – بين الوعي والذاتية والقصدية. فالأمر كما يلي: إن الحالات العقلية غير الواعية، مثل الاعتقاد غير الواعي لشخص ما بأن المطر يروي الظمأ، لها قصدية. في تلك الحالة، يمثل الاعتقاد حقيقة أن الماء راوٍ للظمأ أو يدور حولها أو يتجه نحوها. لكن كما هو الحال بالنسبة لكل الحالات القصدية، تتضمن هذه الحالات غير الواعية هيئة معينة لجوانب الأشياء المدركة؛ حيث تتمثل تلك الحالات في جوانب معينة دون غيرها. في تلك الحالة التي بين أيدينا، يمثل الاعتقاد الحقيقة التي نحن بصددها وهي أن الماء راوٍ للظمأ، وليس بالضرورة حقيقة أن المركب H_2O راوٍ للظمأ (لأن صاحب الاعتقاد قد لا يعلم شيئًا عن المركب H_2O؛ ولذلك لا يعلم أن الماء = H_2O). لكن هيئة جوانب الأشياء المدركة ليست بالشيء الذي يمكن تحليله نظريًا من منظور موضوعي عبر الفسيولوجية العصبية أو السلوكية. فإذا رأيت شخصًا ما ذهب إلى الصنبور وفتحه، فلن يكون هناك شيء في ذلك السلوك في حد ذاته يحدد أن ذلك الشخص يسعى للماء وليس للمركب H_2O؛ نظرًا لأن ذلك السلوك قد يكون واحدًا في كلتا الحالتين. حتى سؤالك له عن أيهما كان يريد، لن يكون كافيًا. لأن قوله: "إنني كنت أسعى للماء وليس للمركب H_2O" في حد ذاته لن يخبرك بما إذا كان ذلك الشخص يعني بالأصوات المتضمنة في كلمتي "ماء" و"H_2O" الأمر نفسه كما تعنيه أنت أم لا (وسؤال ما الذي

يعنيه الشخص سوف يثير المشكلة ذاتها لكن عند مستوى آخر: ما الذي يعنيه الشخص بالأصوات الأخرى التي يستخدمها لتفسير معنى هذين الصوتين؟).

إن النتيجة التي توصل إليها "سيرل" تتمثل في أن كلمات صاحب الاعتقاد يمكن تحديد معناها فقط من خلال وجهة نظره الشخصية تجاه الخبرة الذاتية. ومن الأهمية بمكان ملاحظة أن ادعاء "سيرل" لا يتمثل في أننا لا نستطيع أن نعلم يقينًا من وجهة النظر الخارجية الموضوعية معنى الكلمات، لكنه يتمثل في أننا لن نصل لمعنى تلك الكلمات على الإطلاق إذا كان الدليل الوحيد الموجود هو دليل خارجي موضوعي فقط. هنا، يلجأ "سيرل" لمجموعة من الحجج الشهيرة التي طرحها الفيلسوف "ويلارد كوين" (١٩٠٨–٢٠٠٠) وما قد أسماه "كوين" "عدم التحديد في الترجمة". فقد أشار "كوين" إلى أن الأنثروبولوجي (العالِم بعلم الإنسان) الذي يلاحظ أن شخصًا كان منتميًا لأحد القبائل غير المعروفة يظل يستخدم تعبير "gavagai" عندما يمر أمامه أرنب، قد يترجم ذلك التعبير بشكل طبيعي على أن معناه "أرنب" ويستمر في ترجمة باقي لغة المتحدث طبقًا لذلك. لكن من الممكن أيضًا – عن طريق سلوك المتحدث فقط – أن تتم ترجمة التعبير إلى "جزء غير منفصل بالأرنب" أو "مرحلة من حياة الأرنب"، مع افتراض أن لغة المتحدث تعكس – بخلاف لغتنا – الاهتمام الخاص بأجزاء الجسم التي تظل ملتصقة به، أو الاهتمام بالمراحل الحياتية والتاريخ الكامل للأرنب منذ أن كان جنينًا حتى موته. وباقي لغة المتحدث قد تترجم في ضوء تلك الافتراضات غير العادية. وقد أشار "كوين" إلى أنه لا يوجد شيء في سلوك المتحدث فحسب يمكن أن يدعم أحد أنساق الترجمة دون غيره، في حالة ما إذا كان كل نسق للترجمة يتسم بالشمولية بدرجة كافية ليفسر كل سلوك المتحدث. إن "كوين" الذي كان نوعًا ما من

السلوكيين، والذي كان يرى أن لا شيء أكثر صلة بالعقل من الأنماط السلوكية، قد توصل إلى نتيجة مفاجئة؛ حيث رأى أنه لا توجد حقيقة ثابتة بشأن ما يعنيه أي أحد منا عندما نتلفظ بأي تعبير. فسواء حددنا أن ما يعنيه الآخرون، أو حتى نحن، هو "أرنب" أم "مرحلة من مراحل حياة الأرنب" عند حديثنا عن الأرانب، فالأمر كله يخضع للنفعية؛ أي أننا نختار أكثر ترجمة نافعة بالنسبة لنا وتفيد أغراضنا. فلا يوجد تأويل أو ترجمة أقرب للحقيقة من الأخرى؛ نظرًا لعدم وجود حقيقة موضوعية لهذا الصدد في تلك الحالة. لكن "سيرل" رفض ذلك الرأي، وأصر على أنه من خلال وجهة النظر الشخصية للذات الواعية يعرف الشخص أن ما يعنيه هو "الأرنب" وليس "مرحلة من مراحل حياة الأرنب". غير أنه اتفق مع "كوين" على أنه إذا كان الدليل السلوكي غير الشخصي (والمتصل بفسيولوجيا الأعصاب) هو كل ما لدينا، فلن تكون هناك حقيقة بشأن ترجمة ما نتلفظ به. إذ إن الدليل الموضوعي الخارجي لا يكفي في حد ذاته لتحديد المعنى، أو بالأحرى لتحديد هيئة جوانب الأشياء المدركة.

إذا كانت الحقائق الموضوعية غير الشخصية ليست كافية لتحديد هيئة جوانب الأشياء المدركة، إذن فتلك الحقائق أيضًا ليست كافية لتحديد محتوى الحالة العقلية القصدية، كالاعتقاد أن الماء راوٍ للظمأ. لكن عندما يمر المرء بمثل هذه الحالة العقلية بشكل غير واعٍ، فإن مثل هذه الحقائق الموضوعية غير الشخصية – أي الحقائق بشأن الروابط العصبية في الدماغ وبشأن الأنماط العصبية وما شابهها – تمثل الحقائق الوحيدة الموجودة. لذلك، عندما لا يكون المرء مدركًا بشكل واعٍ للاعتقاد بأن الماء راوٍ للظمأ، فإنه – من وجهة نظر "سيرل" – لا يخضع لذلك الاعتقاد. لكن هناك من يرى أن المرء قد يخضع لمثل هذا الاعتقاد حتى لو لم يكن واعيًا به، أليس كذلك؟ لقد وافق "سيرل" على إمكانية ذلك، لكنه يرى أن المرء عندما لا يكون مدركًا بشكل واعٍ

لهـذا الاعتقـاد، فإنّ مـا يخضـع لـه هـو مجموعـة مـن الروابـط العصبيـة التي تميـل فـي ظـل ظـروف معينـة إلـى إصـدار الاعتقـاد الواعـي بـأن المـاء راوٍ للظمـأ. وحتـى يكـون ذلـك المـرء واعيًـا لهـذا الاعتقـاد، فإنه لا يخضـع بشـكل حرفـي للحالـة العقليـة التـي يتمثـل محتواهـا فـي أن المـاء راوٍ للظمـأ. فهـذا الشـخص لا يسـتطيع أن يمتلـك ذلـك المحتـوى، مـع الوضـع فـي الاعتبـار الارتبـاط الجوهـري بيـن الوعـي و"وجهـة النظـر الذاتيـة الشـخصية للـذات" وكذلـك "هيئـة جوانـب الأشـياء المدركـة" اللتيـن تظهـران فـي كل الحـالات العقليـة التـي تتضمـن القصديـة.

إذا كان ذلـك الارتبـاط الجوهـري موجـودًا، فلـن تكـون هنـاك حـالات عقليـة بالمعنـى الحرفـي ولهـا قصديـة بالمعنـى الحرفـي، وفـي الوقـت نفسـه دائمًـا غيـر واعيـة نظريًـا. فـلا يمكـن أن توجـد حـالات مـن النوعيـة التي تفترضهـا فرضيـة "لغـة الفكـر"، كالاعتقـادات والرغبـات ومـا إلـى ذلـك. فمـن وجهـة نظـر "سـيرل": إذا كنـا غيـر واعيـن لمثـل هـذه الأفـكار، فلـن نملكهـا إذن بشـكل فعلـي.

إن المدافعيـن عـن نظريـة "التفكيـر الحوسـبي/التمثيلي" سـوف يـردون علـى ذلـك باقتـراح أنـه ربمـا مـا نعنيـه بكلمـة "أرنـب" ومـا نعنيـه بأي شـيء آخر فـي هـذا الشـأن لا يمكـن تحديـده مـن وجهـة النظـر الشـخصية كمـا يظـن "سـيرل". ربمـا لا تعـرف بالفعـل، حتـى عبـر الاسـتبطان، مـا الـذي تعنيـه بشـكل دقيـق عندمـا تسـتخدم كلمـة "أرنـب" أو أيًـا مـن التعبيـرات الأخـرى. وإذا لـم تكـن تعـرف مـا تعنيـه، فلـن يكـون هنـاك سـبب لقبـول اقتـراح "سـيرل" بـأن اللجـوء للمنظـور الذاتـي وغيـر الشـخصي للوعـي هـو أمـر ضـروري لتفسـير المعنـى المقصـود مـن أفكارنـا وتعبيراتنـا؛ نظـرًا لأن تلـك الأفـكار ليـس لهـا أي معنـى مقصـود مـن الأسـاس.

وقـد بـدا أن ذلـك الـرد يعـد طريقـة مناقضـة للفكـر البديهـي والحدسـي لتجنـب مـا توصـل إليـه "سـيرل" – وهـو الـرد المتمثـل فـي أنـه لا توجـد حقيقـة

ثابتة بشأن ما إذا كنت تعني "أرنبًا" أم "مرحلة من مراحل حياة الأرنب". ويؤدي ذلك الرد بنا على المدى الطويل إلى القضية الخاصة بما إذا كانت المادية يمكنها أن تفسر ما يبدو حقائق واضحة بشأن المعنى أو القصدية أم لا. إن الحجج التي عرضناها في الفصل السابق قد أدت بنا إلى التوصل إلى أن ذلك التساؤل هو التساؤل الرئيسي الذي يجب على الماديين أن يواجهوه. إن الحجج الواردة في هذا الفصل قد دعمت النتيجة التالية: إن "الحجة من السبب" تشير إلى أن المحاولات المادية التقليدية لتفسير العقلانية البشرية قد فشلت في تفسير تأثير الحالات العقلية القصدية على العالم الفيزيائي. وقد أوضح "سيرل" في الحجج السابقة أن العناصر التي تلجأ إليها تلك النظريات المادية - كالحوسبة والتمثيل واللغة وعناصرها (كالجمل على سبيل المثال) - تفترض القصدية ووجهة النظر الخاصة بالذات الواعية، ولا يمكن أن يشكل ذلك أساسًا لنظرية تفسر العمليات العقلانية القصدية للذات. وفي نهاية حجته، دعم "سيرل" أيضًا المقترح الذي طُرح في الفصل السابق بأن هناك علاقة جوهرية وأصيلة بين الوعي والقصدية والذاتية؛ فلا يستطيع شخص أن يفسر أيًا منها دون العنصرين الآخرين. وسوف نحدد ما إذا كانت تلك الحجة قابلة للدفاع عنها أم لا عندما نلقي الضوء على القصدية في حد ذاتها في الفصل القادم.

الفصل السابع
القصدية

إن مصطلح "القصدية" يشير إلى قدرة الحالة العقلية على أن تشير إلى شيء ما خارجها، أو أن تدور حوله، أو أن تعنيه، أو أن تمثله (من المهم ملاحظة أن مقاصدك، كمقصدك مثلاً من قراءة ذلك الفصل، تعد مظهرًا من مظاهر القصدية؛ فإن اعتقادك أنك تقرأ الكتاب، ورغبتك في قراءته، وإدراكك للكتاب .. وما إلى ذلك يظهر القصدية بقدر ما يظهره مقصدك). إن ذلك المفهوم كان مثار اهتمام فلاسفة العصور الوسطى، غير أن "فرانز برنتانو" (١٨٣٨ – ١٩١٧) يعد المفكر المسئول عن إدخال ذلك المفهوم في المناقشات الفلسفية المعاصرة. وتعود شهرة "برنتانو" أيضًا إلى نظرته للقصدية على أنها "علامة على ما هو عقلي"؛ أي أنها السمة الرئيسية لكل الظواهر العقلية. وتعود شهرته أيضًا إلى إشارته إلى أن وجود القصدية يجعل الظواهر العقلية غير قابلة للاختزال إلى ظواهر فيزيائية، وغير قابلة للتفسير من منظور فيزيائي. ولقد قدم لنا الفصلان السابقان السبب في أن نعتقد أن "برنتانو" على صواب في ادعائه الأول. وفي الفصل الحالي، سوف نلقي الضوء على ما إذا كان صائبًا في ادعائه الثاني أم لا.

في الفصلين الأول والثاني، استعرضنا بعض الأسباب وراء اعتبار القصدية غامضة، وربما غير قابلة للتفسير المادي. تتمثل الفكرة البديهية في أننا عندما نفكر في أمثلة للموجودات المادية التي تُظهر القصدية – كالكلمات والجمل والصور – نجد أن تلك الموجودات لا تملك المحتوى القصدي بشكل أصيل داخلها، ولكن ذلك المحتوى القصدي يرتبط بالاهتمامات البشرية؛ إذ إن تلك الكلمات والجمل والصور في حد ذاتها ما هي إلا نقوش من الحبر خالية من المعنى، وإذا كانت تحمل أي

معنى فذلك لأننا نستخدمها لتوصيل ذلك المعنى. وكما أشار "سيرل"، إن القصدية المقصودة هنا هي "القصدية المشتقة" وليست "القصدية الجوهرية" (كما ميز "سيرل" بين هاتين الفئتين وبين الفئة الثالثة المتمثلة في "القصدية الظاهرية"، وهي القصدية التي تتجلى عندما يتصرف الشيء كما لو أنه - ظاهريًا - لديه قصدية، على الرغم من أنه فعليًا لا يمتلكها. على سبيل المثال، يتحرك الماء في النهر كما لو أنه - ظاهريًا - يريد أن يتجه للمحيط، بينما هو في الحقيقة لا يريد أي شيء على الإطلاق). إن القصدية المشتقة الخاصة بتلك الموجودات موضوع النقاش تبدو وكأنها سمة ضرورية لها؛ نظرًا لأن تلك الموجودات عبارة عن مجموعة جسيمات من الحبر خالية من المعنى. فمثلاً، الكلمات أو الجمل المكتوبة ليس لها قصدية جوهرية. وما ينطبق على تلك الأمثلة ينطبق على غيرها من الموجودات المادية بصفة عامة. إن الموجات الصوتية المنطلقة من الحنجرة، والتيار الكهربائي الذي يمر عبر جهاز الكمبيوتر وما إلى ذلك من الأشياء تتضمن جميعها قصدية من نوع اشتقاقي فقط. علاوة على ذلك، تعتبر عمليات الدماغ، المؤلفة من مكونات كيميائية منعدمة المعنى، خالية بشكل متأصل من القصدية، مثلها في ذلك مثل الموجات الصوتية والنقوش المكتوبة بالحبر. لكن أية قصدية قد تتضمنها تلك الموجودات تكون مشتقة من شيء ما آخر. وعليه، إذا كان أي شيء فيزيائي خاليًا ومجردًا من القصدية الجوهرية، فإن أي شيء يتضمن قصدية جوهرية يعتبر غير فيزيائي. وبما أن العقل هو مصدر قصدية الموجودات الفيزيائية مثل الجمل والصور، وبما أنه لم يحصل على قصديته من أي شيء آخر؛ إذن فالعقل له قصدية جوهرية، وبالتالي فهو غير فيزيائي.

في الفصل الخامس، عرضنا الطرح الخاص بأن الاعتراض على ربط حالات الوعي النوعي بحالات دماغية يمكن دحضه عن طريق إثبات أن

لا الإدراك ولا الاستَبطان يكشفان لنا الطبيعة الجوهرية للأشياء، وذلك كما ورد في نظرية "راسل" المعدلة القائمة على الأحادية المحايدة. فالطريقة التي يظهر بها الدماغ لنا في الإدراك والطريقة التي تظهر بها الحالات الواعية لنا في الاستنباط لا تمثلان بالضرورة ما تكون عليها هذه الأشياء فعليًا بصورة جوهرية. إذ يقدم لنا الإدراك والاستنباط فقط تمثيلات الدماغ والكيفيات التي تحمل الخبرات الواعية، على التوالي، لكنهما لا يقدمان لنا الطبيعة الحقيقية لتلك الأشياء كما هي. فإذا كانت الحالات الدماغية والحالات الواعية غير قادرتين على أن تكونا متطابقتين، فإن ذلك قد يعكس فقط اختلافًا في الطريقة التي نمثلهما بها، وليس اختلافًا موضوعيًا في الأشياء نفسها؛ فقد تكون تلك الحالات مع ذلك متطابقة بالفعل.

هل يمكن استخدام ذلك الرأي في الرد على الحجة المضادة لربط الحالات العقلية القصدية بالعمليات الدماغية؟ لا يمكن ذلك، والسبب واضح. إن استراتيجية "راسل" المعدلة القائمة على الأحادية المحايدة تعتمد على الإشارة إلى أن اللون الرمادي والطبيعة الإسفنجية للدماغ ليسا من الأمور الجوهرية به، وأن الكيفيات المرتبطة بالخبرات الواعية ليست بالشيء الجوهري لتلك الخبرات. فاللون الرمادي للدماغ وطبيعته الإسفنجية والكيفيات، كل هذه الأشياء موجودة فقط في التمثيلات الخاصة بالدماغ والخبرات الواعية. لكن هذا الرأي نفسه لا يمكن أن يستخدم فيما يتعلق بالقصدية الخاصة بالحالات العقلية القصدية. فلا معنى لقولنا إن القصدية التي تظهر من خلال العقل ليست موجودة بشكل جوهري فيه وإنما هي فقط متصلة بتمثيلاتنا للعقل؛ وذلك لأن التمثيل في حد ذاته مظهر من مظاهر القصدية. فنحن لا نستطيع ادعاء أن لدينا قصدية ما لم نكن نملكها بالفعل، وفي تلك الحالة لا تتصل القصدية مطلقًا بالتمثيل، بل تكون موجودة فينا بشكل جوهري.

النظريات الطبيعية للمعنى

عرضنا فيما سبق الوضع الخاص بعدم إمكانية تفسير القصدية من منظور مادي. وبالرغم من أن ذلك يمثل صعوبة بالنسبة للمادية، فإن تقديم تفسير مادي أو "طبيعي" – أي من منطلق الطبيعية – قد أصبح الشغل الشاغل لفلاسفة العقل المعاصرين. فقد اقترح بعضهم أن تنوع التفسيرات التي ظهرت في السنوات الأخيرة يدفعهم للتفكير في أن التفسير المادي للقصدية يجب – على الأقل من الناحية النظرية – أن يكون ممكنًا. لذلك، نحن نريد أن نفكر في تلك التفسيرات، ونكتشف ما إذا كانت قد تغلبت على الصعوبات البديهية التي تواجه التفسير المادي أم لا. ويمكن إدراج معظم النظريات تحت أربع فئات.

١- نظريات الدور المفاهيمي

يقترح هذا النوع من النظريات أن يُشتق المعنى أو المحتوى القصدي لأية حالة عقلية (اعتقاد أو رغبة أو أيًا ما يكون) من الدور الذي تلعبه داخل منظومة الحالات العقلية، والتي تكون بأسرها – كما عرضنا في السابق – متداخلة من الناحية المنطقية بالطريقة التي عرضناها باختصار في الفصلين الثالث والسادس. فلكي يكون لديك أية حالة عقلية، فهذا يتطلب وجود عدد من الحالات العقلية الأخرى معها. تتمثل الفكرة فيما يلي: ما يمنح الاعتقاد بأن "سقراط فانٍ" المعنى الدقيق الذي يحمله هو أن ذلك الاعتقاد جاء نتيجة لمعنى اعتقادين آخرين وهما: "كل إنسان فانٍ" و"سقراط إنسان". فهذان الاعتقادان معًا يحملان المعنى المتمثل في أن "كل إنسان سيموت في النهاية"، وهذا يتضمن اعتقادًا يتمثل معناه في أن "سقراط سيموت في النهاية".. وهكذا. فنظرية الدور المفاهيمي تنظر لتلك الاعتقادات والرغبات وما إلى ذلك على أنها منظومة واسعة مكونة من عناصر مترابطة من الناحية المنطقية، وتشير إلى أن كل عنصر من عناصر هذه المنظومة

يكتسب معناه من المكان الذي يشغله فيها، وذلك عبر علاقاته المنطقية والمفاهيمية مع العناصر الأخرى.

هناك مشكلة خطيرة تتعلق بمنهجية الدور المفاهيمي. فحتى لو سلمنا بأن الحالات العقلية لها معنى أو محتوى محدد، فسوف تتضمنه بسبب علاقاتها بالحالات العقلية الأخرى، وهذا لا يفسر كيف تتضمن تلك الحالات العقلية معنى من الأساس. فإن فكرة أن يدل اعتقاد ما ضمنيًا على اعتقادات أخرى أو يُستدل عليه ضمنيًا من خلالها، فكرة تفترض أن لهذا الاعتقاد معنى بشكل أو بآخر. فلا شيء خالٍ من المعنى تمامًا يمكن أن يدل ضمنيًا على أي شيء (أو يُستدل عليه ضمنيًا من أي شيء). إن وجود علاقات منطقية ومفاهيمية يفترض الوجود المسبق للمعنى. لذلك، لا يمكن الاستناد إلى الروابط المنطقية والمفاهيمية بشكل كامل لتفسير معنى ما. علاوة على ذلك، إذا كان الاعتقاد (أ) يكتسب محتواه من علاقاته بالاعتقادين (ب) و(ج)، في حين اكتسب هذان الاعتقادان محتويهما من علاقتهما بالاعتقادات (د) و(هـ) و(و)، فيبدو أن هذا سيؤدي بنا إما إلى دائرة مفرغة أو إلى ارتداد لا نهائي. وفي كلتا الحالتين، لن يتم الحصول على تفسير مطلق لمحتوى قصدي. ولكي نحصل على مثل هذا التفسير، فإن ذلك يتطلب بشكل حتمي البحث عن شيء ما خارج هذه الشبكة يكون قادرًا على تقديم معنى للشبكة بأكملها.

إن "جون سيرل"، الذي يؤيد رأيًا أشبه بنظرية الدور المفاهيمي للمعنى، يعترف بأن العلاقات المنطقية والمفاهيمية بين الحالات العقلية لا يمكن أن تكون المحور الوحيد الذي يستند إليه حتى في حالة تجنب الدخول في دائرة مفرغة أو ارتداد لا نهائي. لذلك، فقد افترض أن الشبكة بأسرها الخاصة بالحالات العقلية القصدية تعتمد على ما أطلق عليه اسم "الخلفية"، والخاصة بالقدرات غير القصدية

على التفاعل مع العالم المحيط بنا. على سبيل المثال، عندما يكون لدينا حالتان عقليتان قصديتان كالرغبة في احتساء عصير والاعتقاد بأن هناك عصيرًا في الثلاجة، فإن هاتين الحالتين العقليتين تكتسبان – جزئيًا – معنًى معينًا من خلال علاقاتهما ببعضهما البعض وبالحالات العقلية الأخرى في إطار النطاق الأوسع للشبكة. لكن هاتين الحالتين العقليتين، بل الشبكة بأسرها تعمل في ظل خلفية القدرات، كالقدرة على تحريك عالم العناصر الفيزيائية وجمعها والتحكم فيها .. وهكذا. ولا ترتبط تلك القدرة بالاعتقاد بأن هناك عالمًا خارجيًا حقيقيًا للعناصر الفيزيائية؛ لأنه لو وجدت مثل تلك الحالة العقلية القصدية، فيجب أن تكتسب معناها من خلال حالات عقلية أخرى، وذلك لا يمكن اعتباره جزءًا من الخلفية التي تنهي الارتداد اللانهائي للحالات العقلية. فالقدرة المقصودة هنا يراد بها شيء ما غير واعٍ وبلا قصدية؛ فهو طريقة التصرف وليس طريقة التفكير. إذ يتصرف المرء كما لو أن لديه الاعتقاد الذي نحن بصدده، على الرغم من أنه في الحقيقة ليس لديه هذا الاعتقاد. وعلى الرغم من أن تلك القدرة تستطيع نظريًا أن تصبح حالة عقلية قصدية واعية – حيث يصبح لدى المرء اعتقاد صريح بأن "هناك عالمًا حقيقيًا من العناصر الفيزيائية الخارجية التي يمكن تحريكها والتحكم فيها داخل ذلك العالم" – فإن ذلك يعني أن تلك القدرة قد انتقلت من الخلفية إلى الشبكة، فتعتمد على قدرة خلفية أخرى (أو على طريقة أخرى للتصرف) غير واعية وغير قصدية. باختصار، هناك دومًا مجموعة من القدرات تشكل الخلفية (حتى لو لم تكن دومًا المجموعة نفسها بالنسبة للأشخاص المختلفين، أو حتى بالنسبة للشخص الواحد على مدار أوقات مختلفة)، وتلك القدرات تدعم شبكة الحالات العقلية القصدية.

هناك الكثيرَ ليقال عن فرضية "سيرل" بشأن الخلفية، لكن يبدو أن تلك الفرضية لا تستطيع تجنيب نظرية الدور المفاهيمي الانتقادات الموجهة إليها؛ لأن الحديث عن "القدرة غير القصدية للتصرف" يعد حديثًا غامضًا. فعندما تتصرف دون وجود اعتقاد واعٍ بأن "هناك عالمًا خارجيًا من العناصر الفيزيائية"، مع وجود قدرة على التفاعل مع عالم العناصر الفيزيائية فحسب، فإن قدرتك لا تكون غير قصدية بالطريقة نفسها التي تكون فيها قدرة المروحة الكهربائية على التفاعل مع عالم العناصر الفيزيائية غير قصدية. فأنت تتصرف "كما لو" أن لديك اعتقادًا قصديًا واعيًا بوجود عالم من العناصر الفيزيائية. لكن بالطبع ليس لديك ذلك الاعتقاد؛ لأنه لم يحدث لك على الإطلاق أن اعتقدت أو شككت في أن هناك مثل هذا العالم، فأنت تتفاعل مع العالم فحسب. إن المروحة تتصرف أيضًا "كما لو" أنها تعتقد أن هناك عالمًا من العناصر الفيزيائية الخارجية ("تريد" أن تلطف من درجة حرارته مثلاً). لكن بطبيعة الحال، لا تمتلك المروحة مثل هذا الاعتقاد. ولا يرجع السبب في ذلك إلى أن المروحة لم يحدث لها على الإطلاق أن فكرت فيما إذا كان هناك مثل هذا العالم أم لا؛ لأن المروحة غير قادرة على التفكير في مثل هذه الأفكار، بل لأن المروحة لا "تتصرف" على الإطلاق، وذلك خلافًا للحركات التي تقوم بها. والسبب في أننا لا نعتبرها تتصرف بالطريقة نفسها التي نتصرف بها يكمن في أنها لا تملك القصدية؛ فهي قطعة صماء من المعدن والأسلاك غير الواعية والخالية من المعنى. على الجانب الآخر، نحن لا نصنع الحركات الفيزيائية فحسب. فالتلويح بيدك عندما يدخل صديقك الغرفة ليست حركة عديمة المعنى، ولكنها تصرف أو فعل، وهو الفعل الخاص بتحية صديقك. فإذا كانت هذه مجرد حركة بلا معنى – نتيجة لنوبة مرضية مثلاً – فنحن لا نعتبرها فعلاً على الإطلاق، ولن تكون في تلك الحالة شيئًا

تفعله، وإنما ستكون شيئًا يحدث لك. أما المروحة، فلا تستطيع فعل أي شيء سوى حركات بلا معنى.

لكي يتصرف شيء ما ويفعل كما نتصرف ونفعل، فإن هذا يتطلب منه أن يمتلك قصدية. إن الفعل والتصرف اللذين نظهرهما يعتبران مظهرًا من مظاهر القصدية، وبالتالي إشارة على وجودها. لكن في تلك الحالة، لا يعتبر اللجوء إلى "القدرة على التصرف" وسيلة للتفسير المطلق للقصدية. فنحن نحتاج إلى معرفة لمَ تختلف قدراتنا على التصرف عن قدرات المروحة على الحركة. وفقًا لفرضية الخلفية التي طرحها "سيرل"، علينا ملاحظة أن وصف قدراتنا بأنها طرق غير قصدية للتصرف وصف محير، يحتاج في حد ذاته للتفسير. فإذا كانت طرقًا للتصرف، فلا يمكن أن تكون غير قصدية بشكل حرفي؛ لأنها لو كانت كذلك، فلن تختلف عن قدرات المروحة الكهربائية. فكما أن القدرة على التصرف مرتبطة بالضرورة المفاهيمية، فهي مرتبطة أيضًا بالقدرة القصدية.

إنصافًا لـ "سيرل"، ليس من الواضح أنه يقصد من فرضيته الخاصة بالخلفية أن تُستخدم كوسيلة للتفسير الكامل للقصدية. إن هدفه ربما يكون فحسب تحديد بعض التأثيرات الخاصة بحقيقة أن الحالات العقلية ترتبط بشكل منطقي ومفاهيمي ببعضها البعض في شبكة. على الرغم من ذلك، تكمن المشكلة في أن منهجه لتجنب الدخول في دائرة مفرغة أو ارتداد لا نهائي - وهما ما يهددان أية نظرية معنية بالدور المفاهيمي - لا يمكن اللجوء إليه من أجل الدفاع عنها كنظرية كاملة للمعنى، بل وربما يكون منهجه غير مترابط، إذا أشار إلى أن قدرات وطرق التصرف التي تشكل الخلفية خالية بشكل حرفي من القصدية.

٢- النظريات السببية

من وجهة نظر العديد من الفلاسفة المعاصرين، يعتبر التركيز على العلاقات السببية القائمة بين الحالات العقلية وعناصر العالم الخارجي

الطريقة المثلى لتجنب الدخول في دائرة مفرغة أو ارتداد لا نهائي لتلك الحالات. فطبقًا لوجهة النظر هذه، ليست علاقات الحالات العقلية مع بعضها البعض هو ما يعطيها المعنى أو المحتوى القصدي الخاص بها فحسب، لكن الأمر يتعلق أيضًا بحقيقة أن تلك الحالات العقلية تظهر بفعل أنواع معينة من التفاعلات مع بيئة المفكر. على سبيل المثال، إن اعتقادك أن "القطة على السجادة" له محتوى معين؛ وذلك ليس فقط بسبب العلاقات المنطقية والمفاهيمية بين ذلك الاعتقاد والحالات العقلية الأخرى، ولكن أيضًا لأن ذلك الاعتقاد يصدر بسبب وجود قطة في العالم الخارجي المحيط بك.

هناك بعض المنظّرين يشيرون إلى أن العلاقات السببية وحدها تفسر المحتوى القصدي للحالات العقلية، بينما يرى البعض أن الدور المفاهيمي يعد مهمًا أيضًا بشكل جزئي. إن الفئة الأخيرة من المنظّرين تميز بين "المحتوى الواسع" (وهو جانب من المعنى أو المحتوى القصدي للحالة العقلية الذي يتحدد عن طريق علاقاتها السببية بالعالم الخارجي) و"المحتوى الضيق" (وهو جانب من المعنى أو المحتوى القصدي للحالة العقلية الذي يتحدد عن طريق علاقاتها بغيرها من الحالات العقلية). إن النظريات التي تميل لتأكيد المحتوى الواسع – كالنظريات الخاصة بالتفسيرات السببية – يشار إليها عادة باسم "النظريات الخارجية" (حيث إنها تركز على العلاقات السببية بالعناصر التي تكون خارج المفكر)، بينما النظريات التي تميل لتأكيد أولوية المحتوى الضيق – كالنظريات الخاصة بتفسير الدور المفاهيمي – يشار إليها عادة باسم "النظريات الداخلية" (حيث إنها تركز على العلاقات المنطقية والمفاهيمية بين الحالات العقلية التي تكون داخل المفكر). إن "النظريات الخارجية" قد أصبحت في السنوات الأخيرة مفضلة بالنسبة لفلاسفة العقل المهتمين بتقديم تفسير طبيعي قائم على مذهب الطبيعية للقصدية.

ليس من الصعب الوقوف على سبب ذلك. فكما لاحظنا في السابق، إن التفاعل السببي الواضح للعقل مع العالم الفيزيائي يقدم الحجة الأقوى بالنسبة للادعاء المادي الذي يقول إن العقل يجب أن يكون جزءًا فقط من هذا العالم، وإن أفضل طريقة لتفسير العقل من منظور مادي هي تحليله إلى علاقاته السببية، وهو الادعاء الأساسي لمذهب الطبيعية الذي أصبح النسخة الأكثر شيوعًا للمادية. إذن، فمن الطبيعي للماديين أن يفترضوا أنه من المحتمل أن ينجح المنهج السببي للقصدية، تحديدًا، إذا نجح أي منهج طبيعي. علاوة على ذلك، فإن المنهج السببي يتسم بالمعقولية البديهية بشكل واضح. فقد يميل البعض للإشارة إلى أن الحقيقة التي مفادها أن اعتقادك بوجود القطة على السجادة سببه وجود القطة هناك هي حقيقة لها علاقة بالمحتوى القصدي لتلك الحالة العقلية.

باعتراف كل واضعي النظريات السببية، تحتاج تلك الفكرة إلى قدر من التطوير. لأنه قد يتولد لديك اعتقاد بأن القطة على السجادة حتى لو لم يكن سبب هذا الاعتقاد وجود قطة بالفعل على السجادة، لكن سببه شيء آخر (كوضع مادة مخدرة في فنجان الشاي الخاص بك تسببت في إصابتك بالهلوسة)، بل يمكن أن يكون وجود القطة هناك سببًا في ظهور اعتقاد آخر غير الاعتقاد بأن "القطة على السجادة" (على سبيل المثال، قد يتكون داخلك اعتقاد بأن الجرو (وليس القطة) موجود على الجريدة (وليس على السجادة) وذلك بسبب ضعف الإضاءة). إذن، فإن وجود العلاقة السببية فحسب ليس كافيًا لتفسير المعنى. لكن وجود نوع من العلاقة المنتظمة بين حالة عقلية ما وسبب معين لظهورها يعد أمرًا جوهريًا. فهناك العديد من الفلاسفة يرون نماذج لمثل هذه العلاقات في العالم الطبيعي. فالدخان يرتبط بالنار، وترتبط أعراض المرض بالمرض نفسه. لذلك، تتسم تلك العلاقات

المتداخلة بانتظامها، لدرجة أننا نستعين بوجود النتيجة كإشارة جديرة بالثقة على وجود السبب. فوجود الدخان إشارة جديرة بالثقة على أن النار موجودة. ووجود بقع حمراء على الجلد إشارة جديرة بالثقة على الإصابة بالحصبة. بل نحن حتى نستخدم لغة المعنى هنا؛ فنحن نقول: "إن الدخان يعني النار" .. وهكذا. إن مثل هذه العلاقات المتداخلة الدلالية الجديرة بالثقة تعتبر نموذجًا وجيهًا لنوع العلاقات المتداخلة التي قد تشرح المعنى أو المحتوى القصدي للحالات العقلية.

لكن حتى ذلك التطوير الذي شهدته الفكرة الأساسية الخاصة بأية نظرية سببية للمعنى لا يمكن أن يكون نهاية المطاف؛ فكيف حتى لتلك العلاقات السببية المنتظمة أن تفسر قدرتنا على امتلاك أفكار بشأن أشياء ليس لنا بها أية علاقة سببية – كالعناصر غير الموجودة (مثل سوبرمان وسانتا كلوز) والعناصر والأحداث المستقبلية، وما إلى ذلك؟ علاوة على ذلك، كيف يمكنها أن تفسر قدرتنا على عمل الأخطاء؟ ففي الكثير من الحالات، تعني الحالة العقلية شيئًا ما لا ترتبط معه بعلاقة سببية متداخلة بطريقة منتظمة. فكما أشرنا في السابق، قد يختلط عليك الأمر بسبب الإضاءة الضعيفة فترى شيئًا ما كلبًا وهو في الحقيقة قطة. ويسمي الفلاسفة ذلك "إشكالية سوء التمثيل" المتعلقة بالنظريات السببية للمعنى. وهناك إشكالية أخرى متصلة بإشكالية سوء التمثيل، ألا وهي "إشكالية التخيير". فإذا كانت هناك حالة عقلية معينة خاصة بك تميل باستمرار إلى الظهور ليس فقط بسبب القطط ولكن أيضًا بسبب الكلاب (في ظروف معينة) مثلاً، نتيجة للإضاءة الضعيفة المستمرة دومًا في منزلك، أو لمعاناتك من ضعف بصري، فلمَ يجب (إذا كانت النظرية السببية صحيحة) اعتبار أن تلك الحالة العقلية تمثل قططًا فقط؟ لمَ لا يجب اعتبارها حالة عقلية تمثل، بشكل تخييري، قططًا أو (في ظروف معينة) كلابًا؟ بطبيعة الحال، هناك بعض الحالات التي تمثل فيها تلك

الحالة العقلية قططًا فقط – كشخص هرم يعاني من ضعف بصري يفكر دومًا في أن القطة موجودة، حتى لو كان الكلب هو الموجود. فكيف للنظرية السببية أن تفسر ذلك؟ مع الوضع في الاعتبار أن النظرية تستلزم أن تمثل حالتك العقلية الشيء الذي يتسبب في حدوثها.

اقترح "جيري فودور"، المؤيد البارز للنظرية السببية، أن الحل لمثل هاتين المشكلتين يكمن في الفكرة التي أطلق عليها اسم "الاعتماد اللامتماثل". تتمثل الفكرة في أنه عندما تحدث حالة عقلية بسبب القطط وتحدث أيضًا بسبب الكلاب (في ظروف معينة)، فإن النوع الثاني من العلاقة السببية يعتمد على النوع الأول. بمعنى آخر، ستتسبب الكلاب (في ظروف معينة) في ظهور الحالة العقلية ذات الصلة فقط لأن هذه الحالة العقلية تظهر بالفعل بسبب القطط؛ حيث تظهر العلاقة السببية بين الحالة العقلية و"الكلاب (في ظروف معينة)" فقط بمجرد أن تظهر العلاقة السببية بين الحالة العقلية و" القطط". بينما تتسبب القطط في إحداث الحالة العقلية ذات الصلة سواء تسببت الكلاب (في ظروف معينة) في ذلك أم لم تتسبب فيه. إن العلاقة السببية بين الحالة العقلية والكلاب (في ظروف معينة) تعتمد بشكل لا متماثل على العلاقة السببية بين الحالة العقلية نفسها والقطط. إن العلاقة الأولى توجد فقط إذا وجدت العلاقة الأخيرة، لكن العلاقة الأخيرة توجد سواء وجدت العلاقة الأولى أم لم توجد. وبناء على ذلك، يرى "فودور" أن الطريقة المناسبة لصياغة نظرية سببية ما تتمثل في الإشارة إلى أن العلاقات السببية التي لا تعتمد على غيرها من العلاقات السببية بشكل لا متماثل هي التي تخلق معنى. ففي الحالة التي بين أيدينا، تمثل الحالة العقلية القطط فقط نظرًا لأن العلاقة السببية بينها وبين القطط ليست علاقة معتمدة بشكل غير متسق على علاقات أخرى سببية.

إن الطرح الذي قدمه "فودور" ما هو إلا محاولة منه لحل المشكلتين اللتين تواجهان النظرية السببية، وقد قوبل بوابل من الاعتراضات والانتقادات. فقد نتج عن هذا الطرح ترسيخ مزيد من التصنيفات الفنية الغامضة والمعقدة داخل المذهب السببي في سبيل مواجهة الأمثلة المضادة المتباينة التي عرضها المنتقدون. وحتى إذا نجحت بعض هذه التصنيفات في التعامل مع بعض الأمثلة المضادة التي ظهرت من أجل مواجهتها، تظل المشكلات الأساسية التي تواجه أية نظرية سببية قائمة دون حل.

تتمثل إحدى هذه المشكلات في أن النظرية تفترض أنه من غير الممكن للحالة العقلية أن تمثل أي شيء آخر غير الشيء الذي قد تسبب في حدوثها. لكن كما رأينا بالفعل في الفصل الأول، هناك أسباب قوية تدفع البعض للتفكير في أن ذلك افتراض خاطئ. فإن أفكارك وإدراكاتك قد تمثل القطط حتى لو لم تتشكل بسبب القطط على الإطلاق، لكنها تشكلت بسبب الروح الديكارتية الشريرة أو بفعل الكمبيوتر الفائق المتصل بدماغك، وذلك بعد أن وُضع دماغك في وعاء وأحيط بالمواد الغذائية الضرورية لبقائه. قد ينكر أحد واضعي النظريات السببية أن يكون ذلك ممكنًا. لكن إذا كان ذلك ممكنًا، فلن يستطيع أن يلجأ إلى النظريات السببية نفسها لتكون أساسًا لهذا الإنكار دون الوقوع في مغالطة "المصادرة على المطلوب"؛ أي افتراض صحة ما يراد إثباته.

إن واضعي النظريات السببية الذين يرغبون في دعم "المحتوى الضيق" المفضل بالنسبة لواضعي نظريات الدور المفاهيمي، بالإضافة إلى "المحتوى الواسع" الذي تؤكده النظرية السببية، ربما يستطيعون الرد على ذلك بأن إمكانية حدوث مثل هذه السيناريوهات الشكية يمكن أن يتم تفسيرها من خلال النوع الأول من المحتوى. فالعلاقات المنطقية والمفاهيمية التي تتضمنها أفكار المرء عن القطط بالحالات

العقلية الأخرى قد تكون كافية لجعلها عن القطط بالفعل، على الرغم من إمكانية حدوثها بسبب شيء آخر غير القطط (على سبيل المثال، الروح الديكارتية الشريرة). ليس من الواضح أن ذلك الرد سينقذ النظرية السببية؛ نظرًا لأنه حتى لو كانت أفكاري أفكارًا عن القطط بغض النظر عن المتسبب فيها، فكيف تلعب العلاقات السببية أي دور في تشكيل المعنى؟ لكن على كل حال، ستظل النظرية السببية عرضة للاعتراض الذي طرحناه في السابق عند مناقشة نظرية الدور المفاهيمي. فكنظرية الدور المفاهيمي، تفسر النظرية السببية السبب في أن تعني حالة عقلية معينة معنًى معينًا دون غيره، ولا تفسر لِمَ تتضمن تلك الحالة العقلية أي معنى بشكل مطلق. فيبدو أن الوضع يتمثل فيما يلي: عندما يدخل العقل حيز الوجود، مع كل ما يتضمنه من قصدية، تظهر حالات عقلية تحمل معاني معينة متصلة بأسباب ظهورها. فإذا كان الأمر كذلك، فإن اللجوء إلى مثل هذه الأسباب في حد ذاته لن يكون قادرًا على تفسير القصدية.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن لجوء واضعي النظرية السببية لحالات المعنى لا يقوض من هذه الفكرة، بل يدعمها. فعندما نقول إن "الدخان يعني النار"، فإننا لا نتحدث بشكل حرفي؛ فالدخان لا يعني فعليًا أي شيء، على الأقل ليس بالطريقة التي تعني بها كلمة "دخان" دخانًا. فالدخان دخان وحسب؛ فهو مجموعة من الجسيمات عديمة المعنى. ونظرًا لأن الدخان يحدث بسبب النار، فيمكننا تأويله على أنه علامة على النار. لكن في تلك الحالة، فالمعنى كله يكمن داخلنا، وليس في الدخان. فحدوث الدخان بسبب النار هو ما يفسر لِمَ يعني الدخان نارًا بالنسبة لنا، أو بعبارة أخرى لِمَ يعني نارًا وليس ماءً مثلاً. لكن هذا المعنى الذي يحمله الدخان ليس له علاقة على الإطلاق بعلاقته السببية بالنار، بل له علاقة قوية بقدراتنا على التأويل وتقييم الدليل.

ونظرًا لأن المعقولية البديهية للنظريات السببية الخاصة بالمعنى تعتمد على اللجوء لمثل هذه الأمثلة كـ "الدخان يعني النار"، فهي تعتمد قليلاً على التلاعب اللفظي والتورية. إن الحس الخاص بكلمة "يعني" في تلك الحالة ليس هو الحس نفسه عندما تفكر في أن النار تعني نارًا. إن الحالة الأخيرة هي الحالة التي أطلق عليها "سيرل" اسم "القصدية الجوهرية"، بينما يطلق على الحالة الأولى "القصدية المشتقة".

هناك اعتراض آخر، ربما يعد أكثر عمقًا، موجه ضد أية نظرية سببية. تنبثق فكرة هذا الاعتراض من الحجة التي قدمها "كارل بوبر" لدحض النظرية السببية في سياق نقد التفسير السببي للغة، لكن يبدو أنها قابلة للتطبيق على النظريات السببية الخاصة بالقصدية أيضًا.

إن أي تفسير تقدمه مثل هذه النظريات للعلاقات السببية ذات الصلة القائمة بين حالة عقلية معينة وعنصر معين في العالم الخارجي، سوف يتطلب اختيار نقطة بداية معينة للسلسة السببية (والتي سنسميها "أ") تعبر عن الشيء الذي يتم تمثيله، ونقطة نهاية محددة (والتي سنسميها "ب") تعبر عن الحالة العقلية التي تقوم بالتمثيل. وعليه، افترض أن "أ" هي قطة معينة تنظر إليها، بينما "ب" هي حالة عقلية معينة، والتي يريد واضع النظرية السببية أن يربطها بالحالة العقلية الإدراكية التي تقوم بتمثيل القطة. تكمن المشكلة فيما يلي: في العالم الفيزيائي الخارجي، بالإضافة إلى الغايات والاهتمامات البشرية، يبدو أنه لا يوجد شيء سوى مجرد فيض من العوامل السببية المستمرة التي تضم سلسلة معقدة غير متخيلة من الأحداث. لا يخضع أي شيء في ذلك الفيض للنظرة الموضوعية غير الشخصية؛ سواء نقطة البداية لسلسلة معينة من الأحداث أو نقطة النهاية. فنحن من نختار أحداثًا معينة ونعتبرها نقط بداية ونقط نهاية. واعتبار هذه الأحداث نقط بداية ونهاية يتصل بغايات واهتمامات معينة لنا. وما ينطبق على

"أ" و"ب" ينطبق على كل شيء. فليس هناك سبب موضوعي يحتم أن تكون "أ" هي القطة وليس شعرها أو فوتونًا معينًا متجهًا من القطة إلى شبكيتنا، وليس هناك سبب معين يحتم أن تكون "ب" هي تلك الحالة العقلية بعينها وليس الحالة التي تسبقها أو التي تليها مباشرة في السلسلة السببية لعمليات العقل. لذلك، فحقيقة أن السلسلة السببية تفسر خبرتك الإدراكية للقطة – وهي الخبرة التي تبدأ من "أ" وتنتهي عند "ب" – تبدو حقيقة معتمدة على العقل؛ إذ تحكمها الغايات والاهتمامات البشرية؛ أي أنها تفترض القصدية. والوصف الخاص بكل السلاسل السببية يفترض القصدية. وعليه، لن يكون من الممكن الاستعانة بالسلاسل السببية لتفسير القصدية على الإطلاق.

٣- النظريات البيولوجية

اقترح فلاسفة العقل الماديون الذين تأثروا بالصعوبات المتضمنة في استخراج المعنى من مذهب السببية أن هناك بديلاً فيزيائيًا معقولاً يتسم بقدرته على تفسير القصدية، والذي يكمن في الوظيفة البيولوجية. إن الزعانف تؤدي وظيفتها المتمثلة في السماح للكائنات البحرية بأن تتحرك في الماء، والأجنحة تؤدي وظيفتها المتمثلة في السماح للكائنات ذات الأجنحة بأن تطير، والقلوب تؤدي وظيفتها المتمثلة في ضخ الدم. تلك الأعضاء تؤدي وظائفها لأن الانتقاء الطبيعي قد شكلها للقيام بها. فهل ذلك النوع من الوظائف هو الذي يتضمن معنى الحالة العقلية؟ فوظيفة الرغبة في شرب الماء تتمثل في جعل الكائن الذي يشعر بتلك الرغبة يشرب الماء فعلاً، والكائن يحتاج إلى القيام بذلك للبقاء والتكاثر. وهذا هو السبب في أن يضع الانتقاء الطبيعي مثل هذه الرغبات داخل الكائنات. وربما يكون ذلك ما يجعل الرغبة لها معنى أو محتوى قصدي معين. إذ إن تمثيلها للماء ما هو إلا أداء لهذه الوظيفة؛ أي جعل الكائن يشرب الماء. إذن، فمن وجهة النظر

هذه، يتطابق المعنى مع الوظيفة البيولوجية. ويعد الفيلسوف "راث ميليكان" من الداعمين الأساسيين لتلك النظرية البيولوجية للمعنى.

من مزايا تلك النظرية أنها تقدم طريقة للتعامل مع إشكالية "سوء التمثيل". بمعنى أنه إذا كان المعنى أو المحتوى القصدي للحالة العقلية ينبثق من الوظيفة البيولوجية التي تقوم بها، فسوف يكون لها المعنى نفسه حتى لو في بعض الأحيان تسبب في حدوثها شيء آخر غير الذي يتسبب في حدوثها عادة. لذلك، ليس هناك لغز فيما يتعلق بكيفية أن تكون الحالة العقلية حول شيء ما غير الذي تسبب في ظهورها في بعض الأحيان، فيساء تمثيل هذا الشيء الذي تسبب في ظهور الحالة العقلية. على سبيل المثال، إذا كان المعنى الذي تتضمنه الرغبة في تجنب الثعابين موجودًا لأنها تقوم بوظيفتها المتمثلة في جعل الكائن الذي تتولد فيه تلك الرغبة يفر عند وجود ثعابين، فسوف تظل تلك الرغبة لها المعنى نفسه حتى عندما تتولد بسبب وجود حبل أو خرطوم وليس بسبب وجود ثعبان؛ وذلك نظرًا لضعف الإضاءة أو لأن الحبل أو الخرطوم يشبهان الثعبان.

مع ذلك، هناك العديد من الاعتراضات القوية على النظرية البيولوجية. يتمثل الاعتراض الأول الموجه ضد تلك النظرية في الشك في قدرتها على تفسير بعض الحالات العقلية المعقدة، كاعتقاد الإنسان – على سبيل المثال – أن الفيلسوف "فيتجنشتاين" أكثر أهمية في عالم الفلسفة من "راسل". بطبيعة الحال، لن يقوم الانتقاء الطبيعي بربط مثل هذا الاعتقاد بأي شخص؛ ليس فقط لأن هذه الاعتقادات بشأن الأهمية النسبية لـ "فيتجنشتاين" أو "راسل" لم تحدث لأي شخص في المرحلة التاريخية التي شكل فيها الانتقاء الطبيعي الطبيعة البشرية فحسب، ولكن لأن هذه الاعتقادات لا تقوم بأية وظيفة بيولوجية واضحة حتى لو حدثت لأي شخص بعد ذلك.

يشير المدافعون عن هذه النظرية إلى أن مثل هذه الحالات العقلية المعقدة للغاية قد تستمد وظيفة ثانوية من خلال علاقتها بالحالات العقلية التي لها وظائف أكثر وضوحًا، مثل الرغبة في شرب الماء. ومع ذلك، فمثل هذا الطرح قد يؤدي لمشاكل أعمق. يبدو أن هذه النظرية أيضًا تتضمن رأيًا مفاده أن الشيء الذي لا يتطور لا يمكن أن تكون له قصدية. فبما أنه لا يتطور، فلن تكون لديه حالات تقوم بأية وظيفة. لكن ذلك الرأي يبدو خاطئًا. فنحن بالتأكيد نستطيع – على الأقل – أن نتخيل حالات تدخل فيها كائنات إلى حيز الوجود دون تطور ويكون لها قصدية، مثل النسخة الفيزيائية المطابقة لك، وهي النسخة الخيالية التي أثارها "دونالد ديفيدسون" في تجربته الفكرية، والتي تخيل فيها وقوع حادثة غريبة له عند ذهابه للغابة؛ حيث تعرض لصاعقة من البرق أودت بحياته، وفي مستنقع قريب كونت صاعقة من البرق أيضًا بشكل عفوي جسمًا ودماغًا مطابقين تمامًا لجسمه ودماغه حتى على مستوى الجزيء. وأطلق على تلك النسخة اسم "رجل المستنقع"؛ حيث تخيل أن تلك النسخة قادرة على امتلاك الأفكار والخبرات وغيرها من الحالات العقلية، على الرغم من أنها لم تنشأ عبر التطور.

هناك صعوبة أخرى تواجه النظرية البيولوجية، تتمثل في عدم قدرتها على التعامل مع إشكالية التخيير. على سبيل المثال، إذا كانت الرغبة في تجنب الفهود قد تشكلت داخل أسلافنا نتيجة لتفاعلهم مع كل من الفهود و(في ظروف معينة) النمور، كفترة الليل حيث يكون من الصعب تمييز النمور عن الفهود، فإن ذلك يستلزم أن تتمثل الوظيفة البيولوجية لتلك الرغبة في جعلنا نتجنب كلاً من الفهود والنمور (في ظروف معينة). وبالتالي، فإن تلك الرغبة لا تمثل الفهود فقط، ولكنها تمثل الفهود أو النمور (في ظروف معينة).

ردًا على ذلك، أشار "دانيال دينيت" إلى أنه إذا كانت مثل هذه الأمثلة تشير إلى أن المعنى لا بد وأن يكون غامضًا وغير محدد في النظرية البيولوجية للقصدية، فإن ذلك لا يعد نقدًا للنظرية؛ لأن مثل هذا الغموض أمر شائع في المجال البيولوجي. فقد يتطور عضو معين في المقام الأول ليؤدي وظيفة معينة، ثم في مرحلة لاحقة من التطور يتولى أداء وظيفة أخرى. فقد تطور عند أحد الكائنات الريش لأن وظيفة الريش تمثلت في جذب الذكور، أما بالنسبة لسلالته التي هاجرت إلى بيئة أكثر بردًا فقد وُجد أن وظيفة الريش أصبحت تتمثل في تدفئة أجسام سلالة هذا الكائن، وهي الوظيفة التي قد يبقى عليها الريش حتى لو اختفت وظيفته كوسيلة لجذب الذكور. فقد تكون الوظيفة التي يقوم بها الريش فعليًا في إحدى مراحل عملية تطوره الطويلة غير محددة وغامضة. فلمَ لا يكون معنى الرغبة في تجنب الفهود أيضًا غير محدد (فليس من الواضح هل وظيفة تلك الرغبة هي تجنب الفهود فقط أم تجنب الفهود أو النمور (في ظروف معينة))؟ لمَ نفترض أن تلك الإشكالية تخص النظرية البيولوجية، بدلاً من اعتبارها مثالاً إضافيًا للغموض الواضح في الكثير من الظواهر البيولوجية؟

من الاعتراضات الممكنة على ذلك الرد أن هذا الرد في حد ذاته قد أخفق في توضيح كيف تستطيع النظرية البيولوجية التعامل مع الحالات العقلية التي يكون معناها أو محتواها القصدي محددًا وغير غامض. وهناك اعتراض آخر يتمثل في أنه حتى لو كانت كل حالاتنا العقلية غير محددة أو غامضة في معانيها أو محتواها، فإن ذلك لا يحمي النظرية؛ لأن هذه النظرية حتى لو كانت تستطيع تفسير السبب وراء احتواء الحالات العقلية على معنى غامض، فهي لا تستطيع تفسير السبب وراء احتواء هذه الحالات على أي معنى من الأساس. فبينما يقوم القلب بوظيفة ضخ الدم، فإن القلب - مع ذلك - لا يعني أو يمثل ضخ

الدم؛ نظرًا لأن القلب لا يعني ولا يمثل أي شيء على الإطلاق، فما القلب إلا عضلة. فالكلمات والجمل والصور تعني شيئًا، بينما العضلات لا تعني شيئًا، مثلها في ذلك مثل حصوات المرارة أو السأف (الجلد المتدلي من الظفر). وبناء على ذلك، إذا كان تطور القلب لأداء وظيفة معينة أمرًا غير كافٍ لإعطاء القلب معنًى أو محتوًى قصديًا، فلِمَ يكون ذلك كافيًا لإعطاء الاعتقاد أو الرغبة معنًى أو محتوًى قصديًا؟ أليست الحالات العقلية التي تتضمن فعليًا قصدية يجب أن توجد أولاً حتى يختار الانتقاء الطبيعي بعضًا منها بناء على ما تحتويه من قيمة للبقاء؟ فإذا كان الأمر كذلك، وحتى لو استطاعت حالة عقلية تقوم بوظيفة بيولوجية معينة أن تفسر المعنى الذي تتضمنه (سواء بشكل غامض أو واضح)، فإنها لا تستطيع أن تفسر احتواءها على أي معنى من الأساس. إن القدرة المزعومة للانتقاء الطبيعي على تشكيل المعنى تفترض أن هناك معنى يتم تشكيله. وفي تلك الحالة، فإن الوظيفة البيولوجية لا تستطيع أن تقدم تفسيرًا كاملاً للمعنى.

وبطبيعة الحال، قد وُجه هذا الاعتراض أيضًا ضد نظريات الدور المفاهيمي والنظريات السببية؛ نظرًا لأن الآلية التي تستخدمها أي من هذه النظريات لتفسير القصدية تفترض في حد ذاتها وجود قصدية. ويتجلى هذا النقد - الذي يبدو أنه موجه للنظرية البيولوجية بالقدر نفسه الموجه للنظرية السببية - عند الاعتقاد بعدم وجود فرق جوهري بينهما. فكما أشار "سيرل"، إن مشكلة اللجوء للوظيفة البيولوجية في هذا السياق تكمن في أن الحديث عن الوظيفة البيولوجية بأكمله يجب أن يُنظر إليه على أنه ليس سوى حديث مختصر عن السببية. على سبيل المثال، القول بأن القلب قد تم انتقاؤه عن طريق التطور ليؤدي وظيفة ضخ الدم قول خاطئ؛ نظرًا لأن التطور لا "ينتقي" بالمعنى الحرفي ولا القلب يؤدي أية وظيفة بالمعنى الحرفي، على الأقل من وجهة النظر

الداروينية. فإن الفكرة الأساسية لتفسير "داروين" للتطور عن طريق الانتقاء الطبيعي تتمثل في الاستغناء عن الأغراض والوظائف الفعلية في الطبيعة لتفسير الظاهر من الغرض والوظيفة، وذلك بالإشارة فقط إلى العمليات السببية الخالية من الغرض والمعنى. فمن وجهة نظر الداروينيين، يتمثل القول الصائب عن القلب فيما يلي: يتسبب القلب في تدفق الدم، ويحدث ذلك بفعل سلسلة من التحولات الجينية المتتالية التي تسمح للمخلوقات التي تحدث فيها بأن تحيا وتتكاثر بأعداد كبيرة أكثر من التي تفتقد تلك التحولات الجينية. وهذا كل ما في الأمر. فإذا كان هناك حديث عن "الغرض" أو "الوظيفة" التي تم "انتقاء" القلب من أجلها، فإن هذا يحدث كوسيلة فقط لملاحظة كيف أن ما يعد في الواقع نتائج عديمة المعنى والغرض والوظيفة لعمليات سببية خالية من التفكير، قد يبدو ذا معنى وغرض ووظيفة.

يبدو أن الحديث عن الأغراض والوظائف سيفترض وجود القصدية، بالتحديد، وجود المصمم الذي يصمم شيئًا ما لغرض معين أو للقيام بأداء وظيفة معينة (نظرية التصميم الذكي). لكن الهدف من نظرية "النشوء والتطور" الداروينية يتمثل في تفسير الظواهر البيولوجية دون اللجوء إلى نظرية "التصميم الذكي". وكما أشرنا في الفصول السابقة من أن الفيزياء الحديثة تنزع إلى تفسير الظواهر عن طريق إزالة الجوانب النوعية الذاتية الظاهرة من الأشياء وعزوها للعقل، فإن النظرية الداروينية قامت بمثل ذلك مع البيولوجيا. إذ أخرجت الغرض والوظيفة من المجال البيولوجي، وجعلتهما معتمدين على العقل وخاليين من الموضوعية. وهذا يشبه نزعة المادية العامة إلى النظر للتفسير العلمي على أنه يتطلب التخلص من أي شيء يتسم بوجهة النظر الذاتية والشخصية والقصدية. ولهذا، من الغريب أن يفكر الفلاسفة الماديون في أن اللجوء إلى الوظيفة البيولوجية استراتيجية مفيدة لتفسير

القصدية. وكما أشار "سيرل" – مع الوضع في الاعتبار ما يتضمنه التفسير الدارويني للعالم البيولوجي – فإن توجه الماديين للنظريات البيولوجية لا يقدم التفسير المطلوب لدعم موقفهم المادي.

٤- النظريات الأداتية

على الرغم من أن "دينيت" – كما قد أشير – كان مؤيدًا للنظريات البيولوجية للقصدية، فقد وضع منهجًا مميزًا يخصه. ويبدأ ذلك المنهج بطرح وجهة النظر القائلة بأن ما نحاول فهمه في تفسير القصدية هو سلوك بعض النظم الفيزيائية المعقدة، كالبشر وربما الحيوانات. وفي تفسير سلوك النظام الفيزيائي، رأى "دينيت" أننا نستطيع أن نتخذ موقفًا واحدًا من ثلاثة مواقف مختلفة تجاه النظام الفيزيائي. ويمكننا أن نسمي الموقف الأول "الموقف الفيزيائي" تجاه ذلك النظام؛ حيث نفسر سلوكه من خلال قوانين الفيزياء وغيرها من العلوم الطبيعية الأخرى. وهو الموقف الذي نتخذه تجاه الظواهر الفيزيائية البسيطة، سواء كانت تحدث في حياتنا اليومية أو في العلم. فإذا كنا نحاول أن نتنبأ بمسار كرة البلياردو أو بنتائج مزج بعض المواد الكيميائية مع بعضها البعض، فسوف يكون كافيًا التفكير في تلك الظواهر على أنها خاضعة لقوانين الفيزياء الأساسية. ومع ذلك، في بعض الأحيان، يكون الموقف الفيزيائي ليس ذا جدوى. فإذا حاولنا أن نفهم طريقة أداء عضو في الجسد كالقلب، أو طريقة أداء آلة كالسيارة، فربما لن يجدي نفعًا إذا عاملنا هذين العنصرين كنظامين فيزيائيين تحكمهما القوانين العلمية الأساسية. إن التنبؤ بسلوك هذين النظامين وتفسيره بدقة يتم من خلال تبني موقف آخر تجاههما، وهو ما يطلق عليه "الموقف التصميمي"؛ والذي يتضمن التفكير في هذين النظامين على أنهما مصممان ليؤديا وظيفة معينة. وذلك لأن التفكير في القلب على أنه مجموعة من الجسيمات الأساسية التي تحكمها قوانين الفيزياء

ليس بالتفكير المناسب؛ لأنه لن يساعدك في تشخيص عدم انتظام ضربات القلب، لكن التفكير في القلب على أنه عضو له وظيفة تتمثل في ضخ الدم سوف يساعدك في التشخيص. ومع ذلك، هناك حالات يكون فيها الموقف الوظيفي غير كافٍ ليتيح الفرصة لنا لتفسير سلوك النظام والتنبؤ به. فحقيقة أن جهاز الكمبيوتر الذي يلعب الشطرنج قد صُمم لأداء وظيفة معينة وهي ممارسة لعبة الشطرنج لا تفيدنا في تخمين استراتيجيته ضد بطل العالم "كاسباروف". وإذا اعتبرنا أن الفأر قد تم تصميمه بهذا الشكل من قبل الانتقاء الطبيعي لتجنب الحيوانات المفترسة له، فلن يخبرنا ذلك بالمسار الذي سوف يسلكه للهروب من قط يهجم عليه. هنا، كما يقول "دينيت"، نحن بحاجة لاتخاذ "موقف قصدي" والذي يتضمن التفكير في شيء ما باعتباره "نظامًا قصديًا" – أي كيانًا لديه اعتقادات ورغبات وغير ذلك من الحالات العقلية، ويكون قادرًا على الاستدلال على أساس تلك الحالات العقلية – ويرى أنه يمكننا التنبؤ بسلوك هذا النظام وتفسيره بناء على ذلك الموقف القصدي. إذ يمكننا قول "إن الفأر يفكر في أن هناك مكانًا للاختباء فيه"، أو "إن الكمبيوتر يعتزم استخدام الدفاع الفرنسي". وبالتالي، فإن ذلك يمكّننا من فهم ما الذي يفعله الفأر أو الكمبيوتر.

لكن، أي من هذه المواقف يكون الموقف الصحيح المتخذ حيال حالة معينة؟ إن الموقف الصحيح المتخذ يعتمد على الحالة نفسها. فإذا كنت تحاول تحديد عدد الأفراد الذي سيحملون الكمبيوتر للغرفة التي ستبدأ فيها مباراة الشطرنج وليس تحديد المناورات التي سيقوم بها الكمبيوتر، فإن "الموقف الفيزيائي" سيكون هو المناسب وليس "الموقف القصدي". أما إذا كنت تحاول تحديد كيفية تشغيل الكمبيوتر، فإن "الموقف التصميمي" سيكون هو الموقف المناسب. في كل حالة، تعتمد الإجابة الصحيحة جزئيًا على السمات الموضوعية للنظام نفسه،

كما أنها تعتمد أيضًا بشكل أكبر على أغراضنا واهتماماتنا. فهل الكمبيوتر يتضمن فعلاً القصدية التي ننسبها له عند اتخاذ "الموقف القصدي" تجاهه؟ تمثلت إجابة "دينيت" عن هذا السؤال في أنه إذا كان الكمبيوتر معقدًا في سلوكه لدرجة أننا لا نستطيع أن نفسر سلوكه أو نتنبأ به دون اتخاذ "الموقف القصدي"، إذن فسوف يتضمن القصدية التي من الممكن أن يتضمنها أي شيء آخر. لكن امتلاكه لهذه القصدية ناتج عن اكتشافنا أنه سيكون من المفيد معاملة الكمبيوتر على أن لديه هذه القصدية. ومن وجهة نظر "دينيت"، فإن كل قصدية ينطبق عليها الفكرة نفسها، بما في ذلك قصديتنا. فنحن نعتبر أنفسنا نظمًا قصدية؛ لأن هذه هي أكثر طريقة عملية للتعامل مع أنفسنا ومع بعضنا البعض ولتفسير سلوكنا والتنبؤ به.

علينا الوضع في الاعتبار أن "دينيت" ليس واقعيًا بشأن القصدية (أي يعتبر القصدية موجودة بشكل مستقل عن أغراضنا واهتماماتنا) ولا حتى اختزاليًا مثل واضعي النظريات السببية والبيولوجية (أي يريد أن يختزل القصدية إلى شيء ما أكثر جوهرية كالعلاقات السببية أو الوظائف البيولوجية)، وإنما يُصنف "دينيت" على أنه "أداتي"؛ لأنه أشار إلى أن الحديث عن القصدية الخاصة بعقولنا أداة مفيدة ونافعة لفهم سلوكنا، لكنه لا يصف أي شيء موجود بشكل موضوعي ومستقل عن أغراضنا واهتماماتنا. غير أن وجهة نظره هذه وجه إليها اعتراض خطير، وهو أن اتخاذ موقف معين تجاه شيء ما، بما في ذلك "الموقف القصدي"، يعد في حد ذاته مظهرًا من مظاهر القصدية. لذلك، فإننا لا نستطيع أن نفترض بشكل مترابط منطقيًا أن القصدية هي مجرد نتاج للموقف الذي نتخذه تجاه أنفسنا.

ويكمن رد "دينيت" على ذلك الاعتراض في استراتيجيته المؤثرة التي يطلق عليها اسم "تحليل الأقزام"؛ حيث تتمثل الفكرة فيما يلي: إنه

يمكننا النظر إلى عقولنا على أنها مكونة من عدد من النظم الفرعية التي تؤدي وظائف عقلية متنوعة، كالمعالجة البصرية والكفاءة اللغوية وما إلى ذلك. وكل نظام فرعي يمكن إدراكه مجازيًا على أنه "قزم"؛ أي رجل قصير القامة يقوم بمهمة معينة. ويمكن النظر إلى تلك الوظائف التي يؤديها هؤلاء الأقزام على أنها مكونة من المزيد من الوظائف الأساسية التي تؤديها نظم فرعية أصغر (مثلما هو الوضع في عقولنا). بعبارة أخرى، كل قزم من الأقزام الذين يكوّنون عقولنا يمكن النظر إليه على أنه مكون من قزم آخر أصغر منه. فعلى مستوى عقولنا ككل، نحن نتعامل مع الأشياء التي لنا أسبابنا في أن نعاملها على أنها نظم تمتلك درجة عالية للغاية من القصدية. لكن الأقزام الذين يشكلون عقولنا، لأنهم يؤدون وظائف أكثر تحديدًا وأقل شمولية، فإنهم يمتلكون درجة أقل من القصدية. وللأسباب نفسها، فإن الأقزام الأصغر الذين تتكون منهم الأقزام الأكبر يمتلكون درجة أقل من القصدية. إذا قمنا بتحليل كل مستوى من مستويات الأقزام إلى مستويات أصغر منها، ففي النهاية سوف نصل إلى المستوى الأساسي للأقزام، الذين يملكون أدنى مستوى ممكن من القصدية لأنهم يؤدون أبسط وظيفة ممكنة. ويمكنك تخيل أن هؤلاء الأقزام أغبياء إلى أقصى درجة، فلا تزيد وظيفتهم عن مجرد تحريك مفتاح لأعلى ولأسفل.

يمكن أن تؤدى مثل هذه المهمة عن طريق آلة بسيطة للغاية. ومع ذلك، من المعقول افتراض أن أية قصدية قد تمتلكها مثل هذه الآلة ستكون هي القصدية الموجودة بسبب الموقف الذي اتخذناه تجاهها فحسب. إذن، سيكون من المعقول افتراض أن القصدية التي يمتلكها الأقزام الأغبياء، المكوّنون لمعظم المستوى الأولي للنظم الفرعية المشكّلة لعقولنا، قابلة للتفسير من خلال "الموقف القصدي". وفي

تلك الحالة، تكون القصدية التي تمتلكها عقولنا ككل، والتي تتكون من قصدية تمتلكها نظم فرعية متنوعة، قابلة للتفسير أيضًا من خلال هذا "الموقف القصدي".

لا تخلو تلك الاستراتيجية من البراعة، لكنها قد أخفقت في الرد على الاعتراض القائم على قبول التمييز الذي طرحه "سيرل" بين "القصدية الجوهرية" من جانب و"القصدية المشتقة" و"القصدية الظاهرية" من جانب آخر. فالآلات بالطبع تمتلك قصدية، وتلك القصدية إما أن تكون قصدية مشتقة أو ظاهرية. لكن قصديتنا نحن هي قصدية جوهرية. لذلك، إذا كان هناك بالفعل أقزام أساسيون يشكلون عقولنا، فإن القصدية الخاصة بهم يجب أن تكون قصدية جوهرية أيضًا. وفي تلك الحالة، فإن هؤلاء الأقزام لن يكونوا قابلين للمقارنة مع الآلات، التي لا تمتلك قصدية جوهرية. إن حجة "دينيت" تعتمد على مقارنة غباء الأقزام الأساسيين بغباء الآلة. لكن الطرفين ليسا أغبياء على نحو متماثل. فالأقزام أغبياء لأن لديهم درجة منخفضة للغاية من الذكاء، بينما الآلة غبية لأنها لا تمتلك أي ذكاء على الإطلاق. أي أن الآلة ليست حتى غبية من الأساس. فيجب على المرء أن يكون لديه على الأقل الحد الأدنى من الذكاء لكي يتم اعتباره غبيًا. إلا أن الآلة لم ترتقِ حتى لمستوى الغباء، بينما الأقزام لديهم على الأقل قدر من الغباء الذي يمتازون به عن الآلة.

إذا كانت قصدية الأقزام هي قصدية جوهرية، إذن فلن تكون بذلك نتاجًا لاتخاذنا موقفًا قصديًا تجاه أنفسنا فحسب. قد ينكر "دينيت" أن تلك القصدية جوهرية بالفعل؛ فقد يشير إلى أن الأقزام، كالآلات، يملكون على الأقل قصدية مشتقة أو قصدية ظاهرية. لكن إذا قال إن القصدية الخاصة بالأقزام، وكذلك القصدية الخاصة بعقولنا ككل، هي قصدية مشتقة، فهو يعود للرأي غير المترابط منطقيًا الذي يقول

إننا نمتلك قصدية فقط لأننا نعتبر أنفسنا نمتلكها (بينما "اعتبار أنفسنا مالكين للقصدية" في حد ذاته مظهر من مظاهر القصدية). وإذا قال بدلاً من ذلك إن القصدية الخاصة بنا ما هي إلا قصدية ظاهرية، فسيكون بذلك قد طرح رأيًا أكثر غلوًا وتطرفًا؛ لأنه كأنما يقول إننا لا نمتلك قصدية على الإطلاق .. غير أن هذا يؤدي بنا إلى نظرية أخرى.

المادية الاستبعادية

إذا كانت نتيجة مناقشتنا حتى الآن تتمثل في عدم ظهور تفسير طبيعي ناجح للقصدية بعد، فهناك عدد من الماديين ينكرون أن ذلك له أية علاقة بالشك في صحة المادية. وأشاروا إلى أن ما يثير الشك بالفعل هو حقيقة القصدية نفسها. وقد ذكرنا في الفصل الخامس أن بعض الماديين قد اقترحوا أن طريقة التعامل مع الإشكالية التي تفرضها الكيفيات تتمثل في إنكار وجود الكيفيات من الأساس. وهناك الكثير منهم طبقوا هذه الاستراتيجية نفسها على إشكالية القصدية. فإذا كانت الحالات العقلية القصدية غير قابلة للاختزال إلى حالات دماغية مادية بحتة، فسوف يزداد الوضع سوءًا بالنسبة لتفسير تلك الحالات العقلية القصدية. لذلك، يجب علينا أن نتوقف عن البحث عن طريقة لاختزال تلك الحالات، وأن نفكر بدلاً من ذلك في استبعادها من الوجود تمامًا. فربما تكون غير موجودة بالفعل على الإطلاق، وفي تلك الحالة لن تكون هناك حاجة إلى تفسيرها.

تسمى وجهة النظر هذه "المادية الاستبعادية"، ويرتبط هذا الاسم بالفيلسوفين "باتريشيا وبول تشرتشلاند". وإذا لم تكن هذه النظرية غريبة للغاية بالنسبة لك، فاعلم أنك لم تستوعبها بعد. ولا يعد هذا الوصف وصفًا جائرًا للنظرية. فمؤيدو تلك النظرية يدركون تمامًا مدى تعارض موقفهم مع المنطق. فهم يريدون صراحة إنكار ما يعتبره الإنسان العادي أمرًا غير قابل للإنكار. بمعنى آخر، يريدون إنكار أن لدينا أفكارًا وخبرات واعتقادات

ورغبات وما إلى ذلك. أو باختصار، يريدون إنكار أن لدينا عقلاً. إن وجهة النظر المادية الاستبعادية لا تقول إن الحالات العقلية مطابقة للحالات الدماغية أو إن العقول مطابقة للأدمغة، بل تقول إن الحالات العقلية غير موجودة، أو بإيجاز لا توجد عقول على الإطلاق. فهناك دماغ فقط، بالإضافة إلى ما سيقوله علم الأعصاب بعد اكتماله عن ذلك الدماغ. فلن يشير الوصف الصحيح للطبيعة البشرية في النهاية إلى ما نفكر فيه أو نشعر به أو نأمله أو نخاف منه أو نعتقده، ولكن بدلاً من ذلك سوف يشير فقط إلى البنية الفسيولوجية وأنماط التحفيز العصبية والإفرازات الكيمائية وما إلى ذلك. ولا تقول وجهة النظر هذه إن اعتقادك بأن السماء تمطر مطابق للعملية العصبية كذا وكذا، كما تفيد نظرية "التطابق"، بل تقول إنك لا تمتلك – ولا غيرك – أية أفكار ولا حالات عقلية أخرى على الإطلاق، وإن ما يوجد، وما كان موجودًا دومًا، ما هو إلا عمليات عصبية فحسب.

لمَ قد يأخذ أي شخص هذا الطرح بجدية؟ إن جزءًا من هذه الإجابة متعلق بالفكرة التي تناولناها في الفصل الثالث، والمتمثلة في أن الوصف البديهي لأنفسنا بأننا نمتلك اعتقادات ورغبات وحالات عقلية أخرى يشكل نوعًا من النظريات يطلق عليه اسم نظرية "علم النفس الشعبي". وقد لاحظنا في الفصل الثالث أيضًا أنه قد يُفهم من نظرية "التطابق" أنها تقترح إمكانية اختزال نظرية "علم النفس الشعبي" إلى نظرية تخص علم الأعصاب، بالطريقة نفسها التي تكون فيها نظرية تشير إلى الجينات قابلة للاختزال إلى نظرية تشير إلى الحمض النووي DNA. لكن، كما أشار الفيلسوفان "باتريشيا وبول تشرتشلاند"، هناك حالات في تاريخ العلم نجد فيها أن نظرية ما غير قابلة للاختزال إلى نظرية أكثر عمقًا، ونكتشف أنها كانت نظرية خاطئة تمامًا؛ وبالتالي تستبعد. على سبيل المثال، إن الصورة التي رسخت في أذهان الناس قبل اكتشاف دوران الأرض والكواكب حول الشمس (عن طريق العالم

الفلكي "كوبرنيكوس") والتي كانت تتمثل في أن الأرض هي مركز الكون وأنها محاطة بسلسلة من الكواكب السيارة كانت صورة خاطئة، فلم يتم اختزالها إلى علم الفلك الحديث، لكن تم استبعادها تمامًا واستبدالها بعلم الفلك الحديث. بالمثل، إذا كان "علم النفس الشعبي" يشكل نظرية ما، فقد تكون تلك النظرية خاطئة. علاوة على ذلك، بما أن تلك النظرية – خلافًا للنظريات العلمية الأخرى – تبدو غير قابلة للاختزال إلى نظرية أكثر عمقًا لا تشير سوى إلى موجودات وقوانين فيزيائية بحتة، فسيكون ذلك في حد ذاته سببًا للتفكير في أن تلك النظرية قد تكون خاطئة. فالأفضل لنا أن نتخلص منها، وأن نعيد تشكيل الطبيعة البشرية تمامًا من خلال الفئات المادية البحتة لعلم الأعصاب. غير أن ذلك قد لا يكون ممكنًا بشكل فوري؛ فلا يزال لدينا الكثير لنتعلمه عن الدماغ والنظام العصبي. ولكن، نظريًا على الأقل، وفي مرحلة ما في المستقبل، يجب أن نكون قادرين على أن نستعيض عن التعبيرات المادية الحالية بأوصاف لأنفسنا تتعلق بالكامل بعلم الأعصاب. فربما لن يستمر مؤيدو المادية الاستبعادية في المستقبل فترة طويلة وهم يقولون أشياء مثل: "ذلك الألم يزعجني بشدة"، ولكنهم سوف يقولون بدلاً من ذلك: "هناك مستوى مرتفع للغاية من النشاط في الألياف "ج" والتكوين الشبكي". لن يقول شخص ذهب إلى الملاهي إنه يشعر بالدوار، ولكنه بدلاً من ذلك سيقول: "هناك استمرار لدوران السائل الموجود في القنوات نصف الدائرية بأذني الداخلية". وسوف يتجنب مؤلفو الروايات الرومانسية الحديث عن الحب والحنين ليتجه معظم حديثهم نحو القدرات العملية العصبية والأنماط السلوكية.

قد يبدو ذلك عجيبًا للغاية، لكن هذا لا يثبت أنه خاطئ. ولا يتوانى مؤيدو المذهب الاستبعادي عن الإشارة إلى أننا كنا نسخر من رواية المؤلف الفرنسي "جول فيرن" التي كان يتحدث فيها عن الصعود للقمر،

حتى نجح "نيل أرمسترونج" في أن تطأ قدمه القمر بالفعل. لكن هناك الكثير من المشكلات الأكثر عمقًا التي تواجه الاستبعاديين أكثر من مجرد كونهم سابقين لزمانهم. أولها أن فكرة اعتبار "علم النفس الشعبي" نوعًا من النظريات تعد أقل معقولية ووجاهة من الرأي الذي يرى أن "علم النفس الشعبي" هو وصف للبيانات التي يجب أن تتسق مع أية نظرية تستحق أن تنال اهتمامنا. (وإذا كانت وجهة النظر الواقعية غير المباشرة التي تناولناها في الفصل الأول صحيحة، إذن فإدراكنا المباشر للظواهر العقلية هو ما يشكل نقطة الانطلاق لكل النظريات التي تتناول العقل وعلاقته بالعالم الفيزيائي؛ وبالتالي يكون من الصعب أن نقترح أن مثل هذه الظواهر ليست موجودة).

مع ذلك، هناك مشكلات أكثر عمقًا ووضوحًا تتصل بالنظرية الاستبعادية. إن مؤيدي المادية الاستبعادية يطلبون منا إعادة فهم الطبيعة البشرية؛ لنتعلم المزيد عن الجهاز العصبي ولكي "نعتقد" حقًا في النظرية نفسها. لكن ألا تفترض النظرية صحة كل المفاهيم التي قد تقترح استبعادها؟ ألا تناقض النظرية نفسها باستبعادها وجود الاعتقادات من الأساس؟

إن الاستبعاديين يدركون جيدًا ذلك الاعتراض، لكنهم يعتقدون أنه يمكن الرد عليه بسهولة. إن "باتريشيا وبول تشرتشلاند" قد اقترحا ما يلي: إن اتهام الاستبعاديين بالتناقض مع أنفسهم أشبه باتهام علماء البيولوجيا الحديثة بالتناقض مع أنفسهم عند إنكارهم للمفهوم العلمي المزيف "الروح الحيوية". فمن حمق مؤيدي مذهب "الحيوية" أنهم يرون أن الأشخاص غير المؤيدين لوجود "الروح الحيوية" لا بد وأن يكونوا أحياء ليستطيعوا حتى التعبير عن عدم إيمانهم بهذه الروح. وبما أنهم أحياء، فهم يمتلكون روحًا حيوية؛ وبالتالي يناقضون أنفسهم. لكن بذلك يقع مؤيدو مذهب الحيوية في مغالطة

"المصادرة على المطلوب"؛ حيث تفترض حجتهم أن الطريقة الوحيدة لتفسير الحياة تكون من خلال "الروح الحيوية"، وهو ما ينكره غير المؤمنين بهذا المذهب. وبالمثل، يقع منتقدو المادية الاستبعادية في المغالطة نفسها - وهي "المصادرة على المطلوب" - وذلك بافتراض أن الاستبعاديين يجب أن "يعتقدوا" في صحة نظريتهم، غير أن وجود الاعتقادات هو بالضبط ما يرفضه الاستبعاديون.

من الأسباب التي تستدعي الشك في أن يفي ذلك الرد بالغرض أن الاستبعاديين يحاولون الاستفادة من بعض المفاهيم، مثل "المصادرة على المطلوب" و"الافتراض" وما إلى ذلك، وهي المفاهيم التي تعتبر نوعًا من أنواع الأفكار العقلية التي تنكرها المادية الاستبعادية. وهذا يشير إلى أن إجراء مقارنة مع مذهب الحيوية قد لا يكون مفيدًا. فالمعارضون لمذهب "الحيوية" لا ينكرون وجود الحياة، لكنهم ينكرون فقط نظرية معينة عن كيفية تفسير الحياة. لذلك، فهم غير متناقضين مع أنفسهم. ولكنهم كانوا سيصبحون كذلك لو أنكروا وجود، ليس فقط الروح الحيوية، ولكن أيضًا الكائنات الحية (بما في ذلك أنفسهم). بيد أن الاستبعاديين لم ينكروا فقط نظرية معينة عن كيفية تفسير الاعتقاد والافتراض والتفكير وما إلى ذلك، لكنهم أنكروا وجود هذه الظواهر من الأساس. و"إنكارهم" في حد ذاته هو مثال لنوع من هذه الظواهر التي ينكرون وجودها. باختصار، إن أية محاولة إما لطرح نظرية ما أو رفضها - سواء كانت المادية الاستبعادية أو علم النفس الشعبي أو أية نظرية أخرى - فهي تمثل العالم ككيان موجود بطريقة معينة؛ وبالتالي فهي مظهر من مظاهر القصدية. وفي تلك الحالة، لا يستطيع المرء أن يطرح نظرية ينكر فيها وجود التمثيل أو القصدية.

بعض الاستبعاديين يعترفون بأن موقفهم صعب بالفعل قائلين: "قد تكمن المشكلة في أننا لا نملك بعد الوسائل المفاهيمية لتخيل كيف يمكن أن تُطرح نظرية وتُقبل وتُرفض دون استخدام لغة عقلية وقصدية. ربما نحن في موضع مماثل لشخص ما في الحضارة اليونانية القديمة يحاول أن يتخيل ميكانيكا الكم، في حين لم يوضع بعد الأساس النظري الذي يمكّنه حتى من تصور الوسائل المفاهيمية الجديدة الواجب استخدامها". هنا نرى أن الماديين الاستبعاديين يستخدمون في طرحهم مفردات لغوية مثل: "يتخيل" و"تصور" و"وسائل مفاهيمية" وحتى "تطرح" و"نظرية" و"ترفض"، وهي مفردات لغوية تنتمي للغة عقلية وقصدية غير قابلة للاختزال. إن أي شيء يمكن اعتباره نظرية أو حتى مشابهًا للنظرية، بغض النظر عما يحويه من أفكار مستقبلية؛ فهو يتضمن حتمًا التمثيل والقصدية. وفي تلك الحالة، لا يمكن استخدامه للتعبير عن المادية الاستبعادية. فالأمر أشبه كما لو أن الاستبعاديين يقترحون أن ٢+٢= ٢٣، وأن السبب الوحيد الذي يجعلنا غير قادرين على إدراك هذا الاقتراح أننا لا نملك بعد الوسائل المفاهيمية لإدراك ما الذي سيكون عليه الجمع في المستقبل. إن الشيء الصحيح الذي يمكن أن يقال في تلك الحالة إنه بغض النظر عما سيفعله الأفراد في المستقبل للتأكيد على أن ٢+٢= ٢٣، فلن يكون جمعًا بأي حال من الأحوال. بالمثل، يقترح مؤيدو المادية الاستبعادية نظرية تعتبر غامضة باعترافهم، لكنهم يعدون بأننا في يوم ما مستقبلاً سنكون قادرين على إزالة ما يشوبها من غموض. لكن نظريًا لا يمكن الوفاء بهذا الوعد؛ لأن كشف ذلك الغموض يتطلب أن نكون قادرين على فهم وإدراك شيء ما، وهذا يتضمن قصدية، وهو الأمر الذي تعتبره النظرية نفسها مستحيلاً. يبدو أن الاستبعاديين يدعوننا إلى عدم تصديقهم أو تصديق نظريتهم سواء الآن أو في المطلق؛ فكيف يلومون من يقبل تلك الدعوة؟

المعنى غير المحدد فيما هو فيزيائي

لقد رأينا حتى الآن أن كل المحاولات المادية للتعامل مع القصدية تقابل تحديات وصعوبات عسيرة. إن الحجة البديهية المضادة للمادية النابعة من القصدية والتي بدأنا بها هذا الفصل ما زالت قائمة ولم يتم دحضها بعد. لكن الوضع، من وجهة نظر بعض منتقدي المادية، يزداد سوءًا بالنسبة للماديين بشكل أكبر مما أشير إليه. فمن وجهة نظرهم، بالإضافة إلى حقيقة أنه لا يوجد شيء مادي قادر على امتلاك معنى جوهري، هناك مشكلة أخرى تكمن في أنه حتى لو أن هناك شيئًا فيزيائيًا يمتلك معنى جوهريًا، فلن يستطيع أن يمتلك في حد ذاته المعنى المحدد الذي تمتلكه الحالات العقلية أو على الأقل الكثير منها. تتمثل الحجة باختصار فيما يلي: بعض العمليات والحالات العقلية القصدية على الأقل محددة في معانيها، لكن العمليات أو الحالات الفيزيائية لا تستطيع أن تكون محددة في معانيها. لذلك، فإن الحالات العقلية القصدية لا يمكن تعيينها من خلال العمليات والحالات الفيزيائية، أو حتى اختزالها إليها.

لقد عرضنا بالفعل عددًا من الآليات التي تكون فيها العمليات الفيزيائية غير محددة بشكل فطري وأصيل. على سبيل المثال، لقد أشرنا في الفصل السابق إلى أن ماهية التأويل الذي يمكن تعيينه للقواعد الخوارزمية التي تحكم الكمبيوتر تكون غير محددة إذا ما اعتمدنا على الخواص الفيزيائية لتلك القواعد وحدها، وقد أشير مسبقًا في هذا الفصل إلى أن ما يعد نقطة بداية ونقطة نهاية لسلسلة سببية معينة يكون غير محدد إذا ما اعتمدنا على الحقائق الفيزيائية وحدها. وقد لجأ منتقدو المادية إلى مثل هذه الأمثلة ليس فقط للاعتراض على نظرية مادية هنا أو هناك، ولكنهم لجئوا إليها من أجل صياغة حجة شاملة معارضة للمادية من منطلق تحديد المعنى.

ولو قُدر لتلك الحجة النجاح، فسيكون لذلك أثر بالغ في دعم وجهة نظر "سيرل" التي عرضناها في نهاية الفصل السابق، والمتمثلة في أن الحقائق الفسيولوجية العصبية والسلوكية الموضوعية وحدها لا تحدد معنى ما يتلفظ به الشخص من عبارات وكلمات. إن الفكرة الرئيسية لحجة "سيرل" تمثلت في أن المعنى لا بد أن يتم تحديده من خلال وجهة نظر ذاتية شخصية، مع بعض الاعتبارات التي سوف نستعرضها الآن، والتي تنزع لدعم الطرح الذي تم عرضه على مدى الفصول القليلة السابقة من أن الحقائق الذاتية والشخصية غير قابلة للتفسير من خلال الحقائق الفيزيائية الموضوعية. وتلك الاعتبارات سوف تقدم أيضًا طريقة للرد على الاعتراض الذي قد يوجه لـ "سيرل"، والمتمثل في أن الحالات العقلية في حد ذاتها ليست أكثر تحديدًا في المعنى من العمليات الفيزيائية.

إن الاعتبارات التي نحن بصددها تهتم بثلاثة مظاهر من مظاهر القصدية ذات العلاقات المتداخلة مع بعضها البعض، ألا وهي: استخدامنا للتمثيلات، وإدراكنا للمفاهيم، وقدرتنا على الاستدلال الصوري. وسوف نتناولها الآن بشيء من التفصيل:

١- التمثيلات

لقد تناولنا بالفعل مفهوم "التمثيلات العقلية" وجمل لغة الفكر كنماذج محتملة للشكل الذي يمكن أن تتخذه التمثيلات العقلية. لكن دعونا الآن نستعرض مثالاً معتادًا على التمثيل، وهو الرسم الذي قد ترسمه لوالدتك. عندما ترسم والدتك، فإنك تشكل نوعًا من أنواع التمثيل لها. لكن يجب أن تلاحظ أن السمات الفيزيائية للرسم نفسه – مثل شكل الخطوط التي ترسمها والمواد الكيمائية المكونة للحبر الذي تستخدمه وما إلى ذلك – ليست هي ما يجعل من الرسم تمثيلاً لوالدتك. ولا يعود السبب في ذلك فقط إلى ما أشرنا إليه في بداية

الفصل من أنه لا شيء فيزيائي قادر على امتلاك قصدية جوهرية، ولكن هناك سبب آخر. فقد يقوم شخص ما – كان يقف وراءك بينما كنت ترسم – بعمل نسخة مطابقة لرسمك؛ ربما لأنه معجب بمهارتك في الرسم ويرغب في معرفة ما إذا كان يستطيع أن يرسم مثلك أم لا. لكن أثناء قيامه بذلك، لم يكن يرسم تمثيلاً لوالدتك؛ فقد لا يمتلك أية فكرة عن الشخصية التي ترسمها وليس لديه أي اهتمام بها، لكنه كان يقوم فحسب بعمل تمثيل لتمثيلك. وبصفة عامة، تعتبر الصورة التي تُنتج إما رسمًا لـ "س" من الناس مثلاً، أو رسمًا لرسم "س" من الناس، أو حتى (في حالة أن شخصًا ما كان يقف وراء الرسام الثاني وقام بعمل نسخة مطابقة للرسم الذي كان يقوم به) قد تعتبر رسمًا لرسم الرسم الخاص بـ "س" من الناس .. وهكذا إلى ما لا نهاية.

وحتى لو اعتبرنا شيئًا ما رسمًا، وأنه لهذا يتضمن بعض القصدية أو ما شابه ذلك، فسوف تظل ماهية ما يرسم غير محددة عند الاعتماد فقط على الخواص الفيزيائية لذلك الرسم. ولا ينطبق الوضع نفسه على كل الرسومات فحسب، ولكن أيضًا على الكلمات المكتوبة والمنطوقة (فعندما تنطق أو تكتب "قطة" فقد يكون ذلك تمثيلاً للقطط، لكن قد يكون أيضًا تمثيلاً لكلمة "قطة"). وكذلك الأمر بالنسبة لأي تمثيل مادي، بما في ذلك التمثيلات التي يتم التعبير عنها من خلال الأنماط العصبية المتحفزة في الدماغ. بصفة عامة، لا علاقة للخواص الفيزيائية لتمثيل مادي ما بأن تجعله تمثيلاً ماديًا لـ "س" وليس تمثيلاً ماديًا للتمثيل المادي لـ "س".

مع ذلك، في بعض الأحيان نفكر بطريقة محددة بشأن شيء ما أو شخص ما، كوالدتك مثلاً. فتفكيرك بشأن والدتك يكون بشأن والدتك؛ فهو يمثل والدتك، ولا يمثل تمثيلاً لها (فالتمثيلات والصور وما إلى ذلك قد تكون أبعد الأشياء عن عقلك). لكن تفكيرك، مهما يكن، لا يمكن

أن يكون ماديًا تمامًا. ومع الوضع في الاعتبار أنه لا يوجد شيء في التمثيل المادي يجعله تمثيلاً لـ "س" وليس تمثيلاً لتمثيل "س"، وإذا افترضنا أن تفكيرك مادي تمامًا، فلن تكون هناك حقيقة ثابتة بشأن ما إذا كان تفكيرك يمثل والدتك أم يمثل التمثيل الخاص بها. إن تفكيرك محدد وواضح، لكن التمثيلات المادية البحتة ليست كذلك؛ لهذا فإن تفكيرك ليس ماديًا بحتًا.

قد يرد الماديون بقولهم: لا يجب أن ننظر للتمثيل المادي فقط لتحديد ما يمثله، لكن يجب علينا أن نفكر في عوامل أخرى، مثل علاقاته المفاهيمية بالتمثيلات الأخرى وعلاقته السببية بالعالم والأنماط السلوكية والقواعد التي يتبعها الشخص المفكر المالك لهذا التمثيل. لكن، كما رأينا، فإن اللجوء للدور المفاهيمي والسببية والأنماط السلوكية والقواعد له مشكلاته الخاصة به، وبعض هذه المشكلات تتعلق أيضًا بالتحديد والوضوح. فإذا كان هذا الطرح يرى أن جزءًا من نظام التمثيلات المادية أو العلاقات السببية أو الأنماط السلوكية أو القواعد أو أيًا ما يكون يحدد المعنى، فإن المشكلة تكمن في أن الصعوبات نفسها التي تظهر عند التفكير في تمثيل واحد بمعزل عن أي شيء آخر تظهر أيضًا، ولكن عند مستوى أعلى. فأي نظام من هذه النظم الخاصة بالمبادئ والعناصر المادية ليس محددًا ولا واضحًا في ظل التأويلات البديلة، لكن تمثيلاتنا – على الأقل في بعض الأحيان – لا تبدو غير محددة بهذه الطريقة.

٢- المفاهيم

عندما نفكر في شيء ما، فإننا نخضعه لمفهوم ما: فنحن نفكر فيه مثلاً على أنه قطة أو أم. وبطبيعة الحال، يمكننا أن نخضعه لأكثر من مفهوم. فيمكن أن نفكر في المخلوق نفسه كقطة وأم أيضًا.

وفي كلتا الحالتين، يكون هناك مفهوم محدد أو أكثر يخضع له الشيء الذي نفكر فيه. فنحن نفكر في شيء ما على أنه قطة أو على أنه قطة وأم، ولا نفكر فيه مثلاً على أنه كلب أو أب.

ما الذي يحدد أن تتضمن أفكارنا إخضاع شيء ما لمفهوم معين أو لعدد من المفاهيم بدلاً من غيرها من المفاهيم الأخرى؟ لا يمكن أن يكون الأمر متعلقًا بالحقائق المادية فقط. فلا يمكن أن تكون علاقة فيزيائية تربطنا بالقطط (على سبيل المثال، علاقة سببية) هي ما يجعل أفكارنا عن القطط تتضمن إخضاع القطط لمفهوم القطة. أو أن كل القطط (وهو المثال الذي نقتبسه من الفيلسوف "جون هالدن") قد تخضع لمفهوم يمكن أن نطلق عليه اسم "الحيوانات ذوات الأربع"؛ أي ذوات الأربع أرجل. فأية علاقة فيزيائية تربطنا بالقطط ستربطنا أيضًا بالحيوانات ذوات الأربع. لكن مع ذلك، فإن أفكارنا عن القطط تتضمن مفهوم القطة، ولا تتضمن مفهوم الحيوانات ذوات الأربع. في تلك الحالة، لا يمكن أن تكون العلاقة الفيزيائية وحدها هي التي تحدد المفهوم الذي نست-خدمه.

وكما أشار "هالدن"، قد تكون الفكرة أوضح مع المثال المرتبط بمفهومي "المثلث" و"الثلاثي الجوانب"، وهما مفهومان ينطبقان على الموجودات نفسها في كل عالم ممكن (بخلاف القطة والحيوانات ذوات الأربع؛ حيث إنهما مفهومان لا ينطبقان على الأشياء نفسها في العوالم الممكنة؛ فقد تكون الكلاب - وليست القطط - هي الحيوانات ذوات الأربع). غير أن العلاقات الفيزيائية القائمة بيننا وبين الموجودات غير كافية لتحديد أننا نفكر فيها على أنها مثلثة أم ثلاثية الجوانب. بصفة عامة، هناك دومًا طرق لتصور الموجودات التي تدور حولها أفكارنا أكثر من التي تحددها لنا الحقائق الفيزيائية.

هناك اعتبار متعلق بهذه النقطة ألا وهو أن المفاهيم مجردة وعامة، بينما الظواهر المادية ملموسة وخاصة. بناء على ذلك، لا يمكن تعيين المفهوم من خلال أي شيء ملموس أو خاص أو مادي؛ وبالتالي لا يمكن تعيينه من خلال أي رمز فيزيائي في الدماغ أو الجهاز العصبي. وكذلك لا يمكن أن يتم تعيينه من خلال مجموعة من الأنماط السلوكية، كما يُقترح في بعض الأحيان؛ لأن الأنماط السلوكية – كما لاحظنا من قبل – قابلة لتأويلات كثيرة وهي لذلك غير محددة، في حين أن المفاهيم (أو على الأقل الكثير منها) ليست كذلك. لأسباب مماثلة، فإن القضايا التي ندركها ونقبلها وننكرها – والمكونة من مفاهيم – لا يمكن تعيينها من خلال "جُمل في الرأس" أو من خلال أي كيانات مادية أخرى. فالقضايا مجردة بالضرورة. فإذا لم يكن هناك بشر، لكانت قضية "لا يوجد بشر" صحيحة وصادقة، حتى لو لم يكن هناك "جُملة في الرأس" تتطابق مع هذه القضية. وإذا لم يكن هناك أي عالم فيزيائي على الإطلاق، لكانت قضية "لا يوجد عالم فيزيائي" صحيحة وصادقة، حتى لو لم يكن هناك كيان فيزيائي من أي نوع ليتطابق مع هذه القضية. فبعض القضايا صحيحة وصادقة بالضرورة؛ أي أنها صحيحة وصادقة في كل العوالم الممكنة، لكن لا يوجد كيان فيزيائي بالضرورة في كل العوالم الممكنة (على سبيل المثال، هناك عوالم ممكنة لا توجد فيها أدمغة؛ وبالتالي ينعدم فيها وجود "جُمل في الرأس") وهكذا.

وهذا يفرض بوضوح مشكلة إضافية لفرضية "لغة الفكر"، ولأية نظرية توحي بأن التفكير لا يتكون سوى من عمليات مادية. إذ يرى بعض منتقدي المادية أن هذا من شأنه أيضًا طرح حجة عامة مناهضة للمادية. فعندما يدرك العقل مفهومًا أو قضية ما، يتولد حس لدينا بأن ذلك المفهوم أو تلك القضية موجودة في العقل. فإذا كانت

تلك الأشياء في العقل ولا يمكن أن تكون في الدماغ (للأسباب التي عرضناها فيما سبق)، فسوف يستتبع ذلك ألا يمكن تعيين العقل من خلال الدماغ أو من خلال أي شيء مادي.

٣- الاستدلال الصوري

عندما يفكر أي شخص في مثل هذه الحجة (والتي تحتاج بالتأكيد إلى بعض التطوير)، فإن موضوع التفكير المجرد يؤدي بنا إلى الجانب الأخير الذي تكون فيه الحالات العقلية - لا سيما الأفكار التي تدور حول الحقائق الضرورية - محددة، في حين لا تكون العمليات المادية كذلك. عندما نصدر أحكامنا بشأن أمر ما رياضي أو منطقي، فإن أحكامنا يكون لها شكل محدد، كشكل الجمع أو التربيع، أو شكل قوانين الاستلزام أو الاقتران أو الانفصال. فلا يوجد شيء ليس له الشكل المتمثل في (٢+٢= ٤) يمكن اعتباره عملية جامعة للرقمين ٢ و٢ للحصول على مجموعهما وهو ٤. ولا يوجد شيء ليس له الشكل المتمثل في "إذا كان سقراط إنسان، إذن سقراط فانٍ؛ سقراط إنسان، إذن سقراط فانٍ" يمكن اعتباره مثالاً للاستدلال عبر قوانين الاستلزام. لكن كما أشار "جيمس روس"، لا توجد عملية فيزيائية لها شكل محدد كالذي تتمتع به هذه العمليات الفكرية الصورية. تمامًا مثل الطبق الورقي أو الطبق الطائر اللذين يشبهان الدائرة الحقيقية لكن لا يمكن على الإطلاق أن يكون أي منهما دائرة حقيقية فعليًا. فالأطباق الورقية أو الأطباق الطائرة وغيرها من العناصر الفيزيائية الدائرية الشكل لن تكون دوائر حقيقية على الإطلاق. كما لن تستطيع العملية الفيزيائية أن تفعل أكثر من التشبه بالاستدلال الصوري.

عندما يفكر شخص ما في المثال السابق، تتضح المعقولية البديهية لهذا الادعاء. لكن لجأ "روس" لعدد من النتائج في الفلسفة

الحديثة لتدعيم حجته. كانت إحدى هذه النتائج حجة "كوين" بشأن عدم التحديد أو الإبهام الذي تتسم به الترجمة، والتي تناولناها في الفصل السابق. فقد أشار "كوين" إلى أنه إذا كانت الحقائق الفيزيائية بشأننا هي كل الحقائق الموجودة، فلن توجد حقيقة ثابتة بشأن ما تعنيه أي من الكلمات والعبارات التي نتلفظ بها؛ حيث سيكون المعنى غير محدد. وبالتالي، سوف يستلزم ذلك أن تكون عمليات الاستدلال الخاصة بنا أيضًا غير محددة؛ فلن تكون هناك حقيقة بشأن ما إذا كنا نستخدم قوانين الاستلزام أم قوانين مشابهة لها. هناك مثال آخر ذو صلة يتمثل في التمييز الذي قد أثاره "سول كريبك" (والذي قد طوعه "روس" ليفي بأغراضه) بين الجمع وما أطلق عليه اسم "اليمع"؛ حيث يكون للجمع الشكل التالي: "س + ص"، بينما لليمع هذا الشكل "س+ ص، إذا كانت س وص < ٥٧، أما في الحالات الأخرى: = ٥". فهناك آلة حاسبة تقوم بعملية الجمع وهناك آلة حاسبة أخرى تقوم بعملية اليمع، وهاتان الآلتان ستعطيان النتائج نفسها عندما تكون الأرقام التي يتم حسابها أقل من ٥٧. لكن عندما تحسب الآلة التي تقوم بعملية الجمع ٥٨ و١٠٠ ستكون النتيجة ١٥٨، بينما ستكون النتيجة للآلة التي تقوم بعملية اليمع ٥. ونظرًا لكونهما تُظهران النتائج نفسها في الحالة الأولى، فلا يوجد شيء في سلوك الآلتين يمكن أن يحدد ما إذا كانتا تقومان بعملية جمع أم يمع. لكن فلنفترض أن الاختلاف في النتائج سيظهر عند عدد أكبر من ٥٧ – عند رقم أعلى من أعلى رقم تستطيع أي من الآلتين عرضه – في هذه الحالة لن تكون هناك طريقة لمعرفة أي من الآلتين كانت تقوم بعملية اليمع بدلاً من عملية الجمع فحسب، بل لن تكون هناك أيضًا حقيقة ثابتة بشأن معرفة أي من الآلتين تقوم بأي من العمليتين. إن الحقائق الفيزيائية بشأن الآلتين الحاسبتين تتسق بشكل مماثل إما مع الجمع أو اليمع؛ وبالتالي لن

تكون محددة في التمييز بينهما. فإذا كانت الحقائق الفيزيائية بشأننا هي الحقائق الوحيدة الموجودة، كما هو الحال مع الآلات الحاسبة، فلن يكون محددًا بالنسبة لنا أيضًا ما إذا كنا نقوم بعملية الجمع أم عملية اليمع. لكن الأمر ليس كذلك، فإننا نقوم بعملية الجمع فقط، وقيامنا بذلك لا يمكن أن يكون عملية مادية بحتة.

بعض الماديين، مثل "كوين" وربما "دينيت"، قد يردون بقولهم إن النتيجة الصحيحة التي يتم التوصل إليها من كل ذلك (كما يدعون) هي كالتالي: بما أننا كائنات مادية بحتة، فنحن في واقع الأمر لا نجمع ولا نقوم بتنفيذ قوانين الاستلزام ولا نؤدي أي نوع من أنواع الاستدلال الصوري على الإطلاق. بل نبدو وكأننا نقوم بذلك لأننا نقارب القيام به فحسب. في حقيقة الأمر، قد يقولون إن التفكير كله غير محدد مثله في ذلك مثل العمليات الفيزيائية. ومع ذلك، فإن هذا التوجه ليس فقط معارضًا للحدس والبديهة (حيث يرى أنك لم تقم مطلقًا – مثلاً – بجمع الرقمين ٢ و٢ لتحصل على الرقم ٤، ولكنك تظن فقط أنك قمت بهذا)، بل أيضًا يهدد أية حجة يطرحها أي شخص، بما في ذلك أية حجة تُطرح عن المادية. فإذا لم يفكر أي منا منطقيًا من خلال استخدام قوانين الاستلزام أو أي شكل من أشكال الحجج والبراهين الصحيحة الأخرى، فنحن لن نفكر منطقيًا أبدًا. وكل حجة يطرحها أي شخص ستكون خاطئة وغير صحيحة! وبالتالي، فإن هذا الرد المادي يدحض نفسه.

وهذا يوضح مدى المغالاة والشطط في الرد المطروح على رأي "سيرل" الذي استعرضناه في نهاية الفصل السابق. كما يشير ذلك إلى أن مثل هذه الردود لا يمكن أن تنجح وتفي بالغرض نظرًا لأن الادعاء بعدم وجود فكرة واحدة من أفكارنا محددة يعد ادعاء خاطئًا ويمكن البرهنة على ذلك وإثباته. فكما أشار "روس"، حتى إنكار أن لدينا أفكارًا

محددة، بما في ذلك الأفكار بشأن الجمع وقوانين الاستلزام وما إلى ذلك، يفترض في حد ذاته أن لدينا أفكارًا محددة؛ لأن حتى إنكارنا لقيامنا بعمليات جمع أو استخدامنا لقوانين الاستلزام يتطلب أن ندرك تلك العمليات، ولكي ندرك تلك العمليات، يجب أن نمتلك فكرًا محددًا بقدر إدراكنا لهذه العمليات.

المادية والمعنى والميتافيزيقا

إن نوعية الحجج التي تناولناها في الجزء السابق تعود إلى عهد "أفلاطون" و"أرسطو"، بيد أن الفلاسفة المعاصرين المؤيدين لها قد طرحوها بعد إعادة صياغتها في شكل حديث يتضمن في جوهره الفكر الأفلاطوني والفكر الأرسطي. ونظرًا لأن هذه الحجج تميل في الأساس إلى توسعة نطاق بعض الاعتراضات التي وجهت لبعض النظريات المادية الحديثة عن القصدية في إطار نقد شامل للمادية، فهذا يوضح وجهة النظر التي عرضناها في الفصل الثالث من أن الكثير من الانتقادات الموجهة للمادية حاليًا ما هي إلا أشكال متباينة للاعتراضات نفسها التي قد طُرحت على مدار ما يقرب من ألفي عام ونصف. وسوف يتم تعزيز وجهة النظر هذه بصورة أكبر إذا قبلنا بفرضية القصدية التي تقول إن ذات الخبرة الواعية ما هي إلا ذات لحالات قصدية معينة. لذلك، فإن المشكلات الخاصة بالوعي والكيفيات - والتي تشكل التحديات الحديثة بالنسبة للمادية - ستكمن في النهاية في مشكلة القصدية الأزلية.

وتتمثل باختصار الصعوبة التي تفرضها القصدية على الماديين فيما يلي: إذا كان "سيرل" على صواب بشأن أن المعنى الجوهري أو القصدية ووجهة النظر الشخصية للذات المفكرة الواعية هي عوامل مرتبطة ببعضها البعض ارتباطًا وثيقًا غير قابل للحل، وإذا كانت الحجج التي وردت في الجزء السابق صحيحة، فإن المعنى أو القصدية ووجهة النظر

الشخصية للذات المفكرة الواعية هي عوامل غير قابلة للاختزال أو للحل عن طريق أي شيء مادي، بما في ذلك الدماغ. وذلك يعد انتصارًا للثنائية وتدعيمًا لها.

مع ذلك، قد يقترح الماديون أننا لا يجب أن نتسرع في إصدار مثل هذه النتيجة. فهل الثنائيون بالفعل في موقف أفضل من الماديين عندما يتعلق الأمر بالمعنى والقصدية؟ كيف يمكن الاستناد إلى وجود شيء غير فيزيائي أو خواص غير فيزيائية لتفسير القصدية؟ ألم يضف الثنائيون اللغز الخاص بالقصدية إلى اللغز الخاص بطبيعة العقول غير الفيزيائية وطريقة عملها؟ ألا تشير إشكالية التفاعل التي أزعجت الثنائيين منذ عهد "ديكارت" إلى أن ذلك اللغز الثاني ليس من المحتمل أن يُحل؟

وكما رأينا عند مناقشة "الحجة من السبب" وإشكالية السببية العقلية، فليس من الصواب على الإطلاق القول بأن إشكالية التفاعل تفرض تحديًا على الثنائيين فقط. وقد يرد الثنائيون على هذه الأسئلة بقولهم إن الفكرة الأساسية لحجج كالتي عرضناها في الجزء الأخير من الفصل لا تتعلق بتفسير القصدية من الأساس، ولكنها توضح أنه بغض النظر عن ماهية القصدية، فهي ليست فيزيائية. وإذا كانت ليست فيزيائية، فإن محاولة البحث عن تفسير فيزيائي لها بمثابة مضيعة للوقت. بطبيعة الحال، قد يعترض الماديون على ذلك بقولهم إن العمليات غير الفيزيائية ليست بالشيء الذي يمكن فحصه من خلال طرق العلم الفيزيائي. ولكن قد يرد الثنائيون على ذلك بأنه من الخطأ التفكير في أن العلم الفيزيائي هو الوسيلة الوحيدة لذلك. إن المنهج السليم لدِراسة الدماغ، من وجهة نظر الثنائيين، يكون عبر الميتافيزيقا وليس الفيزياء، وعبر الفلسفة وليس العلوم الطبيعية. ومن وجهة نظر الثنائيين، لا توضح حجج دعم الثنائية أن العقل غير فيزيائي فحسب، بل

توضح أيضًا أن البحث القائم على البديهيات والأفكار التي تسبق التجربة – وليس البحث العلمي – هو الوسيلة التي من خلالها سوف نستطيع أن نفهم طبيعة العقل، إذا كان من المقدر لنا أن نفهمه. لكن الماديين رفضوا احتمالية استخدام مثل هذا البحث؛ لأن الثنائيين يفترضون صحة ذلك البحث الذي لم تثبت صحته حتى الآن، وهنا يقع الثنائيون في مغالطة "المصادرة على المطلوب".

لكن هل تستطيع الميتافيزيقا طرح أي شيء من شأنه حقًا توضيح طبيعة العقول غير الفيزيائية التي ذكرها "ديكارت" وتابعوه؟ إن هذا السؤال يفضي بنا إلى موضوع الفصل الأخير؛ حيث سنرى – مع الوضع في الاعتبار الحجج التي عرضناها في هذا الفصل – أنه من الأفضل توجيه النصح للثنائيين بالاستعانة بآراء فلاسفتهم القدماء وليس المحدثين لإيجاد وسائل مقنعة للدفاع عن موقفهم.

الفصل الثامن
الأشخاص

إن فحصنا للظواهر العقلية المتنوعة التي وجد الفلاسفة أنها شائكة ومثيرة للجدل – كالكيفيات والوعي والتفكير والقصدية – يشير إلى أن الفكرة الرئيسية التي كان يدافع عنها "ديكارت"، والمتمثلة في أن العقل غير قابل للاختزال إلى الدماغ أو الجسد، لم يتم دحضها. فلم تنجح أية محاولة للماديين لإثبات أن تلك السمات المختلفة للعقل هي سمات فيزيائية للدماغ. لكن الثنائيين حتى الآن لم يستطيعوا الرد على الحجة المادية الرئيسية – وهي "الحجة من السبب" – بشكل مقنع. فطبقًا للخواص التي نسبها "ديكارت" للعقل، يصعب على الثنائيين توضيح إمكانية وجود علاقة سببية بين العقل والجسد. وهي الإشكالية التي أطلق عليها اسم "إشكالية التفاعل". وعلى الرغم من أن تلك الإشكالية لا تعد دحضًا تامًا للثنائية، فإنه من غير المرضي بالنسبة للثنائيين أن يعجزوا عن الإجابة بشأن ماهية العلاقة السببية بين العقل والجسد على نحو مقنع (أي دون اللجوء لنظريات مثل نظرية "المناسبية" ونظرية "التوازي" ونظرية "الظاهراتية المصاحبة").

لكن السؤال الذي يتبادر للذهن الآن ... هل توجد إجابة مقنعة؟

بعض الثنائيين قد اقترحوا أن هناك إجابة مقنعة. غير أن تلك الإجابة وهذه الإشكالية توضحان أن "ديكارت" والثنائيين المتأثرين به قد قدموا توصيفًا غير كافٍ للميتافيزيقا الخاصة بالثنائية. ويرجع ذلك إلى أن الثنائية الديكارتية تشترك مع المادية في المفهوم الميكانيكي للعالم المادي بصفة عامة وللجسد البشري بصفة خاصة. ولمعرفة نتائج ذلك المفهوم ولبدء التفكير في بديل تأويلي للثنائية، سيكون من المفيد النظر بإيجاز في قضية ميتافيزيقية ترتبط ارتباطًا وثيقًا بإشكالية علاقة العقل بالجسد، ألا وهي إشكالية "الهوية الشخصية".

الهوية الشخصية

إن إشكالية "الهوية الشخصية" هي إشكالية تفسير العوامل التي تشكل حقيقة أن الشخص يظل الشخص نفسه على مدار الزمن برغم التغيرات الكبيرة التي تحدث في خصائصه البدنية والنفسية. لقد بدأ خلق "إيثل" كبويضة مخصبة، ثم تتحول إلى مضغة ثم تصبح جنينًا ثم تولد، ثم تمر بمرحلة الرضاعة ثم الطفولة ثم مرحلة المراهقة ثم مرحلة الشباب، وبعدها مرحلة منتصف العمر ثم الكهولة ثم الموت. وهناك بعض الآراء التي ترى أنها قد تستمر في الوجود حتى بعد الموت. إن سماتها الجسدية تتغير بشكل كبير على مدار حياتها، وربما حتى تختفي تمامًا في حالة استمرار وجودها بعد الموت. وتتغير كذلك سماتها النفسية بشكل كبير في ظل هذه المراحل، وربما تختفي تمامًا نتيجة لفقد الذاكرة أو التعرض لغيبوبة. ولكنها تبدو كما لو أنها الشخص نفسه الذي تعرض لكل هذه التغيرات. لذلك، ما الذي يجعلها الشخص نفسه على مدار كل هذا الوقت؟

تقدم الثنائية الديكارتية إجابة ممكنة: إن السبب في استمرار الشخص نفسه طوال هذا الوقت هو جوهره اللامادي، والذي عرَّفه "ديكارت" على أنه العقل. لكن هناك معضلة تتعلق بهذه الإجابة، وهي أنه من المستحيل نظريًا أن يعرف المرء يوميًا أو حتى بين لحظة وأخرى هل يتعامل مع الشخص نفسه أم لا؛ لأن الجوهر اللامادي الديكارتي غير مرئي وخالٍ من أية خواص فيزيائية. فعند التعامل مع الآخرين، كل ما تراه هو سماتهم الجسدية والسلوكية، وليس الجوهر اللامادي. فكيف تعرف أن الجوهر اللامادي الذي يتفاعل مع جسد شخص ما اليوم لم يختلف عن الجوهر اللامادي الذي تفاعل معه بالأمس؟ حتى إن اللجوء للسمات النفسية والسيكولوجية للشخص – كالذكريات والميول السلوكية والسمات الشخصية – لن يجدي نفعًا؛ فربما تنتقل

من جوهر لامادي إلى آخر منذ الأمس. وقد ترتبط السمات الجسدية والشخصية القديمة بجوهر لامادي جديد الآن. وفي تلك الحالة، وبما أن التماثلية في الجوهر اللامادي هي السبب في تماثلية الشخص، فهذا يستتبع أنك تتعامل مع شخص مختلف كل يوم، على الرغم من أن الكثير من مظاهر ذلك الشخص وتصرفاته تتماثل مع الشخص الذي تعاملت معه بالأمس.

من المهم أن ترى أن الإشكالية هنا لا تكمن فقط في أن تلك النتيجة معارضة للحدس والبديهة، بل أيضًا في أنك لن تستطيع أن تعرف على الإطلاق ما إذا كنت تتعامل مع زوجتك أم لا؛ نظرًا لأنك لا تعرف إذا ما كان جوهرها اللامادي موجودًا أم لا. قد يكون هذا مجرد مثال للغز الشهير في فلسفة العقل والمعروف باسم "إشكالية العقول الأخرى". فمع الوضع في الاعتبار أنني أستطيع ملاحظة خصائصك الجسمانية وسلوكك، فكيف لي أن أعرف أن هذا السلوك وتلك الخصائص مرتبطان بعقل؟ كيف لي أن أعرف أنك لست كائن "زومبي"؟ ولا تنحصر إشكالية العقول الأخرى في الثنائية الديكارتية فحسب، ولكنها نظريًا تمثل تحديًا لكل المذاهب الأخرى (حيث يبدو أن هناك فجوة بين معرفة الحالات الفيزيائية لجسد الشخص أو دماغه وبين معرفة الحالات العقلية لهذا الشخص). تتمثل المعضلة بالنسبة للنظرية الثنائية الديكارتية للهوية الشخصية في أن عدم قدرتنا على إعادة تعيين الجوهر اللامادي على مدار الوقت يشكل تحديًا أمام الترابط المنطقي لفكرة وجود هذا الجوهر. فإذا لم يكن هناك نظريًا وسيلة لإعادة تعيين مثل هذا الجوهر – إذا كان الجوهر نفسه قد يوجد أو لا يوجد بغض النظر عن السمات الفيزيائية أو حتى النفسية المرتبطة به – فسيصبح من الصعب فهم ما الذي يمكن أن يعنيه الحديث عن الجوهر اللامادي ذاته الموجود على الدوام. بل في حقيقة الأمر، سيصبح من الصعب فهم ما الذي يعنيه الحديث عن وجود أي جوهر لامادي على الإطلاق.

أدت هذه المعضلة بمعظم الفلاسفة المعاصرين إلى تبني منهج لدراسة الهوية الشخصية، والذي يتضمن اختزالها إلى الاستمرارية الجسدية و/أو النفسية. إن النظريات التي تؤكد على الاستمرارية الجسدية تشير إلى أن السبب في أن يكون الشخص هو نفسه على مدار الوقت يكمن في استمرارية السمات الفيزيائية – المرتبطة بالجسد نفسه، أو على الأقل المرتبطة بالدماغ نفسه. إن مشكلة هذه النظريات تتمثل في أنها تؤكد على أهمية السمات الفيزيائية على حساب السمات النفسية. ويتم عادة الاعتراض عليها بإمكانية حدوث السيناريو التالي: من الممكن، على الأقل من الناحية المفاهيمية، أن يدخل شخص ما حيز الوجود في جسد جديد تمامًا، ربما بتلقي بيانات من دماغه قبل الموت مباشرة ووضعها في دماغ ما بجسد شخص آخر (حيث يتم محو ذكريات هذا الشخص الآخر وسماته النفسية مسبقًا). بالتأكيد، سيكون من المعقول أن نقول إن ذلك الشخص الموجود في الجسد الجديد، بما أن لديه كل الذكريات والسمات النفسية الخاصة بالشخص الذي كان موجودًا في الجسد القديم، فهو شخص مماثل للشخص الذي كان موجودًا في الجسد القديم. لكن نظرية الاستمرارية الجسدية تنكر ذلك؛ لأنه لا توجد استمرارية جسدية من الشخص الأصلي إلى الشخص الموجود في الجسد الجديد. وهناك نسخ أخرى لمنهج الاستمرارية الجسدية لديها مشكلات مشابهة. فالمنهج الحيواني يشير إلى أن الأشخاص هم البشر الذين ينظر إليهم على أنهم مجرد كائنات حية؛ وبهذا فهو يرى أنه إذا تم نزع المخ من جسدك ليُزرع في جسد شخص آخر، فسوف تستمر موجودًا في جسدك الخالي من العقل، والذي لا يزال جسدًا حيًا (حيث إن الجسد لا يزال مكونًا من "الحيوان" نفسه الذي كان موجودًا قبل أخذ المخ منه؛ حيث فقد فحسب عضوًا واحدًا)، حتى لو كانت أفكارك وذكرياتك وسماتك الشخصية أصبحت الآن موجودة في جسد الشخص الآخر الذي أجرى عملية زرع المخ.

ولتجنب مثل هذه المشكلات، تؤكد نظريات الاستمرارية النفسية مركزية الخصائص النفسية – كالذكريات والسمات الشخصية والأنماط السلوكية – بالنسبة للهوية الشخصية (ولأن معظم واضعي النظريات الخاصة بالاستمرارية النفسية يعتبرون من الماديين بشكل أو بآخر، فإنهم يربطون الخصائص النفسية ببعض الخصائص الفيزيائية، مثل وقوع حالات دماغية معينة). إن مشكلة مثل هذه النظريات التي تعتبر ممكنة من الناحية المفاهيمية تكمن في أن أكثر من شخص قد يكون مستمرًا من الناحية النفسية عن طريق شخص آخر يسبقه. على سبيل المثال، يمكن على الأقل من الناحية المفاهيمية أن يسافر الناس يومًا ما لكوكب آخر عبر الانتقال الآني. فمثلاً: قد يدخل "توم" آلة على الأرض؛ حيث يتم فحص جسده ودماغه عن طريق تلك الآلة، ثم يتم تدمير جسده ودماغه بعد تجميع البيانات اللازمة عنهما. بعد ذلك، يمكن إرسال تلك البيانات إلى المريخ؛ حيث توجد آلة مماثلة تعيد تركيب نسخة مطابقة تمامًا للجسد الأصلي، الذي يمشي ويقول: "يا للروعة، لقد جئت هنا في طرفة عين!". إن الشخص الذي يمشي داخل الآلة الموجودة على كوكب المريخ والمستمر نفسيًا عن طريق "توم"، سيكون هو ذاته "توم". لكن إذا كان ذلك ممكنًا، سيكون من الممكن أيضًا – بسبب خلل في البرمجة الخاصة بالآلة أو بسبب خطأ من مشغل الآلة – أن يُصنع جسدان جديدان على كوكب المريخ، ويخرج من الآلة جسدان لكل منهما الذكريات والخصائص النفسية نفسها الخاصة بـ "توم". غير أن هذين الشخصين لا يمكن أن يكونا مطابقين لبعضهما البعض. فنظرًا لوجودهما في نقطتين مكانيتين مختلفتين، سيكتسبان بعد فترة قصيرة ذكريات مختلفة، وربما يخرجان من حيز الوجود في أزمنة مختلفة (فقد يقتل أحدهما الآخر). في تلك الحالة، كيف يمكن لأي منهما أن يكون مطابقًا لـ "توم" الأصلي (وذلك في ظل قانون المنطق: إذا كان أ = ب، وب = ج، إذن ب = ج)؟

يقترح بعض الفلاسفة أن الحل لمثل هذه المشكلة هو الإشارة إلى أنه ليست الاستمرارية النفسية هي الضرورية للهوية الشخصية، بل "الاستمرارية غير المتشعبة" هي الضرورية. فالشخص الذي يتحرك ليخرج من الآلة الواقعة على كوكب المريخ سوف يكون "توم" بالفعل فقط إذا كان هو الشخص الوحيد الذي يتحرك (أي أنه لا توجد نسختان أو أكثر تم صنعهما عن طريق الآلة). تكمن إحدى مشكلات هذا الطرح في أنه يجعل هويتك الشخصية معتمدة جزئيًا على عناصر خارجية بشكل كامل. فكونك ستستمر الشخص نفسه غدًا أم لا، فإن ذلك يعتمد على ما إذا كان هناك شخص ما يصنع نسخة نفسية مطابقة لك تمامًا الليلة أم لا. وإذا قام شخص ما بذلك، فلن يكون لك وجود بصفتك الشخص ذاته – بمعنى أنك ستموت – حتى لو لم يحدث لجسدك أي شيء على الإطلاق، وحتى إذا كانت أفكارك ستستمر فقط كما كانت (لأنك لم تكتشف أمر تلك النسخة). غير أن هذا الطرح يفتقد للوجاهة والمعقولية.

هناك فلاسفة آخرون يؤكدون على أن اللجوء لمزيج من الاستمرارية الجسدية والاستمرارية النفسية أمر ضروري لتجنب مثل هذه المشكلات، برغم الشك في أن ذلك سوف يفي بالغرض. فماذا لو انقسم دماغك بالتساوي ووُضع كل نصف في جسد جديد، فهل سيكون كل شخص ناتج له الدرجة نفسها من الاستمرارية الفيزيائية والنفسية؟ قد يرد البعض بقولهم إن أيهما كان الأعلى درجة من حيث الاستمرارية عن طريق الشخص الأصلي، سيعتبر هو الشخص الأصلي. لكن "ديريك بارفت" قد أشار إلى أنه مع الوضع في الاعتبار كل هذه النظريات والآراء، يمكن القول إنه يوجد في الشخص اللاحق (أو الشخصيات اللاحقة) درجة عالية أو متدنية من الاستمرارية الجسدية والنفسية المتعلقة بالشخص السابق. علاوة على ذلك، ليست هناك "حقيقة إضافية" عن

الشخص تضاف للحقائق المعنية بالاستمرارية الفيزيائية والنفسية. فدرجات الاستمرارية النفسية والجسدية هي الحقائق الوحيدة الموجودة بشكل موضوعي، وقد توجد في أكثر من جسد لاحق (كما في حالة الانتقال الآني).

تداعيات مذهب الآلية

إن الفكرة الأساسية للنظريات الديكارتية والاختزالية للهوية الشخصية تتمثل في الاختفاء الكامل للأشخاص، وذلك لأسباب متشابهة: ففي حالة الثنائية الديكارتية، يبدو أنه لا سبيل – من الناحية النظرية – إلى تعيين أي شيء كجوهر لامادي؛ وبالتالي (من وجهة النظر هذه) لا يمكن تعيينه كشخص، فالاستناد إلى المعايير المعقولة الوحيدة (الخصائص النفسية والجسدية) لإجراء مثل هذا التعيين ليس كافيًا. أما في حالة النظريات الاختزالية، فإن مثل هذه الخصائص هي فقط الموجودة وجودًا فعليًا؛ لذلك فالحديث عن الأشخاص الذين يملكون هذه الخصائص سيكون عقيمًا وربما حتى فارغًا. إن السبب وراء تلك النتيجة – كما أشار البعض – يتطابق مع السبب وراء إشكالية التفاعل، ألا وهو المفهوم الآلي والميكانيكي لجسم الإنسان الذي تتشارك فيه الثنائية الديكارتية مع المادية.

وكما ذكرنا في الفصل الثالث، فإن العلم الحديث يميل إلى تفسير الظواهر بإزالة أي جوانب تتعلق بوجهة النظر الشخصية للذات الواعية. فالشعور بالحر، على سبيل المثال، ينسب للعقل، وتظل فقط حركة الجزيئات كظاهرة فيزيائية موضوعية، والتي بها يتم تعيين الحر. إن الماديين والثنائيين الديكارتيين على السواء يميلون للنتيجة التي تقول إن المادة يجب أن تكون خالية من أي شيء عقلي غير قابل للاختزال. وهذا يعد أساس المفهوم المادي للمادة. وكما رأينا أيضًا في الفصل الثالث، من الصعب تحديد الموقف المادي بدقة. حتى إن المفهوم

القديم للآلية الذي يضم علاقة بين المكونات الفيزيائية ليس كافيًا، مع الوضع في الاعتبار أن النظرية الفيزيائية الحديثة - بدءًا من مفهوم "نيوتن" عن الجاذبية ومرورًا بنظرية "ماكسويل" عن الكهرومغناطيسية وحتى ميكانيكا الكم - قد ذهبت تدريجيًا إلى أبعد من ذلك النموذج الآلي بكثير. وكما أشار "وليام هاسكر"، فإن المجهود المادي فيما يخص تصور العمليات المادية أصبح يتضمن اعتبار تلك العمليات عمليات آلية، بحيث تكون خالية تمامًا من الغرض الجوهري أو المعنى أو الوعي. فقد أصبح يتم تعيين المادة من خلال تناقضها مع العقل. فينظر للمادة على أنها خالية من أي شيء عقلي بطبيعته. وقد وافق الثنائيون الديكارتيون على ذلك، وتوصلوا من خلال وجهة النظر هذه إلى أن الشيء اللامادي غير القابل للاختزال لا بد وأن يوجد في الجوهر غير الفيزيائي. بينما توصل الماديون إلى أنه لا يوجد شيء عقلي غير قابل للاختزال؛ حيث يمكن اختزاله في النهاية إلى عمليات مادية ولو معقدة بعض الشيء.

وكان من نتائج ذلك أن الماديين، من وجهة نظر منتقديهم، ينزعون لتقديم تعريفات وأوصاف للظواهر العقلية تمحو كل الجوانب الأساسية لتلك الظواهر العقلية. فقد تم إعادة تعريف الكيفيات والوعي والتفكير والقصدية من منظور فيزيائي. وقد أدت تلك التحليلات المادية إلى تشكيل انطباع بأن الماديين قد غيروا الذات، وأخفقوا في تفسير الظاهرة التي كان من المفترض أن يفسرها التحليل. ويعد ذلك هو المصدر الأساسي للصعوبات التي تزعج فلاسفة العقل الماديين. فإذا كان التصور المادي للتفسير يتطلب دومًا تنحية أي شيء له علاقة بالذاتية أو المعنى أو الاعتماد على العقل عن الظاهرة المطلوب تفسيرها، فإن التفسير المادي للعقل في حد ذاته سينحي جانبًا جوهر الظاهرة المطلوب تفسيرها. فهي محاولات لتفسير ما هو عقلي من

خلال ما ليس بعقلي؛ مما يجعل هذه التفسيرات تنكر ضمنيًا وجود الشيء العقلي، وذلك يعد نوعًا من المادية الاستبعادية. بعض فلاسفة العقل غير الاستبعاديين يقتربون من الاعتراف بذلك. فالفيلسوف "فودور"، على سبيل المثال، قد كتب قائلاً: "إذا كانت القصدية موجودة بشكل فعلي، فلا بد وأن تكون شيئًا آخر غير ما تفسره المادية".

بالنسبة للديكارتيين، فإن النتيجة الحتمية لوجهة النظر الآلية للجسم البشري هي، مرة أخرى، إشكالية التفاعل. فإذا كانت المادة خالية تمامًا من كل ما هو عقلي، فإن العقل والمادة يكونان مختلفين تمامًا في طبيعتهما لدرجة أنه يصعب معرفة كيفية وجود علاقة سببية بينهما. ومن الأهمية بمكان تذكر أن المادية تواجه النتيجة نفسها، وللسبب ذاته. وكما رأينا في الفصل السادس عند مناقشة "الحجة من السبب" ومشكلة السببية العقلية، ترى النظريات المادية أن الخواص العقلية ليس لها تأثير سببي؛ مما يجعل المادية عرضة للتهديد من قبل نظرية "الظاهراتية المصاحبة"، مثلها في ذلك مثل الثنائية.

*إذا كانت مشكلة التفاعل قد أصبحت غامضة بالنسبة للثنائيين الديكارتيين والماديين على سواء، فينطبق الأمر نفسه على الهوية الشخصية. ففي تفسير كلا الطرفين، يعتبر جسد الإنسان خاليًا من الخصائص العقلية الأساسية بالنسبة للأشخاص. وكون الجسد مرتبطًا بالأشخاص بشكل عارض فقط طبقًا للتفسير الديكارتي، فلا يمكن استخدامه لتعيين الجوهر اللامادي الذي تقول النظرية الديكارتية إنه هو الذي يشكل الأشخاص. وكون الجسد خاليًا من أي خواص عقلية أساسية طبقًا لوجهة النظر المادية، فلا توجد ذات للخبرة الواعية والقصدية – أي لا يوجد شخص.

إن الوسيلة الوحيدة لتجنب هذه النتائج الوخيمة تتمثل في إيجاد تصور أكثر ملاءمة للمادة. بمعنى أكثر تحديدًا، إيجاد تصور لا تكون فيه

المادة خالية تمامًا من الخواص العقلية. وقد يمنحنا الموقف الذي تبناه "راسل" ومؤيدوه وقمنا باستعراضه في السابق تلك الوسيلة. لكن كما رأينا، فمع الجوانب الميتافيزيقية لذلك الموقف – وهي الجوانب المتعلقة بالقضية التي نحن بصددها – يتضمن هذا الموقف مشكلات حادة (حتى لو كانت جوانبه المعرفية أو الإبستمولوجية صحيحة). وذلك حيث تستلزم الميتافيزيقا من منظور "راسل" "عمومية النفس"، وهو ما يعد ثمنًا باهظًا مقابل الحصول على منظور للمادة أكثر ملاءمة للعقل. علاوة على ذلك، تبدو نظريته غير محصنة ضد نظرية "الظاهراتية المصاحبة"، مثلها في ذلك مثل الثنائية الديكارتية والمادية.

نظرية المادة والشكل

إن الموقف الذي تبناه "راسل" ومؤيدوه ليس هو الخيار الوحيد. فهناك سبيل آخر يتمثل في نظرية "المادة والشكل" في تصور العالم المادي بصفة عامة وجسد الإنسان بصفة خاصة. وهذه النظرية مرتبطة بالفيلسوف "أرسطو" (٣٨٤ – ٣٢٢ قبل الميلاد) والقديس "توما الأكويني" (١٢٢٥– ١٢٧٤) والمدارس الفكرية المنبثقة عنهما، والتي رفضها "ديكارت" مع معاصريه من الماديين لصالح مذهب الآلية.

إن الفكرة الأساسية لوجهة النظر هذه تتمثل في أن الجوهر مكون من المادة والشكل، ولا يمكن أن يفهم بشكل صحيح بدون ذلك. إن شكل الجوهر هو بنيته التنظيمية. أما المادة، فهي الشيء الذي يشكل تلك البنية التنظيمية عن طريق الشكل (على سبيل المثال، إذا كان الكرسي له مقعد مستدير، فإن تلك الاستدارة هي جانب من جوانب شكل الكرسي. أما الخشب أو البلاستيك المصنوع منه الكرسي، فهو ما يشكل مادة الكرسي). إن الشكل الجوهري هو جانب معين من جوانب البنية التنظيمية للجوهر يصبح الجوهر بموجبه على ما هو عليه (فاستدارة المقعد ليست جزءًا من الشكل الجوهري للكرسي؛

فقد يكون للكرسي مقعد مربع – على سبيل المثال – ويظل الكرسي كرسيًا). إن الشكل، طبقًا لوجهة النظر هذه، يمكن إدراكه بطريقة واقعية؛ فهو مجرد وكُلي وغير قابل للاختزال إلى أي شيء مادي أو إلى أي نوع من أنواع تطبيقاتنا التصنيفية. يقبع الشكل خارج عقولنا وبشكل مستقل عنها. إن مؤيدي نظرية "المادة والشكل" بصفة عامة ينتمون للواقعيين الأرسطيين وليس الأفلاطونيين؛ أي أن وجهة نظرهم تتمثل في أن الشكل بصفة عامة موجود في الجواهر التي يعطيها شكلاً (وليس موجودًا في العالم الثالث الأفلاطوني). ونظرًا لأن المادة لن تكون الشيء ذاته دون شكلها المحدد، فإن نظرية "المادة والشكل" لا تسمح بأن يقال على أي شيء مادي إنه مجرد مجموعة من الجزئيات (أو غير ذلك) على غرار الاختزالية المادية. فإذا كان الشكل لا يوجد منفصلاً عن المادة، ولا توجد المادة بدون الشكل، إذن فبدون فهم شكل العنصر المادي، لا يمكن أن نفهم العنصر المادي ذاته.

إن حقيقة أن فهم شيء ما يتطلب فهم الشكل الذي يجعله يبدو على ما هو عليه، وذلك وفقًا لنظرية "المادة والشكل"، تشير إلى مدى اختلاف مفهوم التفسير لهذه النظرية عنه بالنسبة لنظريتي الثنائية الديكارتية والمادية المعاصرتين. فمن منطلق نظرية "المادة والشكل" التقليدية الخاصة بـ "أرسطو" والقديس "توما الأكويني"، يتضمن التفسير الكامل للجوهر المادي تحديدًا أربعة مكونات سببية على الأقل غير قابلة للاختزال، والمتمثلة في: السبب المادي، والسبب الصوري، والسبب النهائي، والسبب الفعال. على سبيل المثال، القلب لا يمكن إدراكه إلا كعضو له تركيب مادي (السبب المادي)، ويمتلك شكلاً معينًا أو مبدأً للتنظيم (السبب الصوري)، ويؤدي وظيفة محددة ألا وهي ضخ الدم (السبب النهائي)، وهناك بعض الظروف التي تجعل القلب يقوم بهذه الوظيفة كوجود برنامج جيني أصيل في بعض الخلايا يجعل تلك

الخلايا تنمو في القلب وليس في الكلية أو الكبد (السبب الفعال). إن المادية والثنائية الديكارتية على السواء يتجاهلان السببين الصوري والنهائي في تفسير الأشياء المادية. إذ يتم تنحية مفهوم "المادة والشكل" التقليدي للجواهر المادية جانبًا، وهو المفهوم الذي يرى أن الأشياء المادية عبارة عن مركبات ذات غرض وهدف ومكونة من شكل ومادة، ويحل محله المفهوم الذي يرى أن الجواهر المادية ما هي إلا مجموعة من الجزيئات أو ما شابهها والخالية من أي غرض جوهري أو شكل موضوعي غير قابل للاختزال والقابلة للتفسير بشكل كامل عبر السببية الفعالة.

إن الأشياء الحية لديها شكل مثلها في ذلك مثل الكراسي وما إلى ذلك، وشكل الأشياء الحية هو ما يعنيه مؤيدو نظرية "المادة والشكل" بالروح؛ إذ يرون أن للنباتات والحيوانات روحًا مثل الإنسان تمامًا (على الرغم من أن ذلك لا يستلزم على الإطلاق – كما سنرى – أنه يمكنهم التفكير أو الاستمرار في الوجود بعد الموت). فـ "الروح التغذوية" هي التي تشكل المادة التي تتكون منها النباتات، والتي تنقل للنباتات طاقات التغذية والنمو والتكاثر. أما "الروح الحسية"، فهي التي تمتلكها الحيوانات، والتي تتضمن طاقات الروح التغذوية بالإضافة إلى طاقاتها المميزة الخاصة بالإدراك الحسي والشهية والتنقل أو الحركة. وأخيرًا، "الروح العقلانية" هي التي يمتلكها الإنسان. وبدمج الطاقات والقوى التي تتضمنها الروح التغذوية والروح الحسية، تنقل الروح العقلانية الخصائص الخاصة بالفكر والإرادة والذاكرة. إن الروح العقلانية هي الشكل الجوهري لجسم الإنسان، والتي بموجبها يكون الإنسان على ما هو عليه؛ أي حيوانات عاقلة. وذلك المفهوم عن الروح مختلف تمامًا عن المفهوم الخاص بالثنائيين الديكارتيين، الذين لا يعتبرون الروح العقلانية الشكل الجوهري للإنسان، الذي يعد من منظور نظرية "المادة والشكل" جانبًا

واحدًا فحسب من جوانب الجوهر الكامل؛ بل يعتبرونها في حد ذاتها جوهرًا كاملاً خَاليًا من الخواص المادية، لكنه مع ذلك قابل (إلى حد ما) للتفسير عبر السببية الفعالة.

هناك ميل في التفكير الديكارتي (على الرغم من أن "ديكارت" نفسه، على عكس الاعتقاد الشائع، لم يتبنَ وجهة النظر هذه) لاعتبار أن الجوهر المفكر هو الشخص، في حين يكون الجسد شيئًا زائدًا غير جوهري. على النقيض، يربط الماديون عادة الشخص بالجسد، أو بجانب من جوانبه. لكن نظرية "المادة والشكل" ترى ما يلي: كما أن شكل الكرسي ليس هو الكرسي نفسه، فإن روح الشخص ليست هي الشخص نفسه. وكما أن مادة الكرسي، في حالة انفصالها عن شكل الكرسي، ليست هي الكرسي في حد ذاته، فإن جسد الشخص ليس هو الشخص ذاته. لهذا، يتألف الشخص بشكل أساسي من روح وجسد.

من نتائج ذلك أن اختفاء الشخص المضمن في كل من التفسير الديكارتي والتفسير الاختزالي للهوية الشخصية ليس متضمنًا في نظرية "المادة والشكل". فبما أن الروح هي الشكل الجوهري للجسد - أي الشكل الجوهري لهذا الشيء المادي - فلا توجد صعوبة في تحديد متى تكون روح الشخص موجودة. فكما أنك تعرف أن عنصرًا ما له شكل الكرسي لكونه كرسيًا، فإنك تعرف أيضًا أن جسد شخص ما مرتبط بروح ذلك الشخص لكونه جسده. فالروح تكون موجودة طالما أن جسد الشخص موجود؛ لأن ذلك الجسد لن يكون جسدًا بدون روح الشخص التي تشكله. وعلى عكس وجهة نظر الاختزاليين، فالشخص غير قابل للاختزال إلى كتلة من الخصائص النفسية أو الجسدية. وعلى عكس "بارفت" بالتحديد، هناك "حقيقة إضافية" تنضم للحقائق المتعلقة بامتلاك سمات نفسية وجسدية معينة تجعل من الشخص

شخصًا، تمامًا مثلما توجد حقيقة إضافية تنضم للحقائق المتعلقة بوجود أرجل للكرسي ومقعد وظهر تجعل من الكرسي كرسيًا. تتمثل تلك الحقيقة الإضافية في أن السمات النفسية والجسدية المتنوعة يتم تنظيمها بطريقة ما تجعلها تكون شخصًا، وتلك الطريقة تتمثل في أن تضم تلك السمات النفسية والجسدية شكلاً جوهريًا يشكل نوعًا معينًا من المادة، تمامًا مثل تنظيم المكونات المختلفة للكرسي بطريقة دقيقة لتكون كرسيًا.

هناك نتيجة أخرى لنظرية "المادة والشكل" تتمثل في أنه لا يوجد لغز أو غموض بشأن اتصال الروح والجسد بعلاقة سببية مع بعضهما البعض؛ نظرًا لأن العلاقة بين الروح والجسد هي مجرد مثال لعلاقة عامة موجودة في كل مكان في العالم الطبيعي؛ أي العلاقة بين الأشكال – شكل الكرسي وشكل الشجرة وشكل الحيوان – والمادة التي تعطيها هذه الأشكال شكلاً. فإذا لم تكن تلك العلاقة العامة غامضة، فلن تكون العلاقة بين الروح والجسد غامضة أيضًا. وترى نظرية "المادة والشكل" أن خطأ الثنائيين الديكارتيين والماديين على السواء هو التفكير في السببية على أنها سببية فعالة فقط. فعندما تتاح الفرصة للاستعانة بصيغ أخرى للتفسير غير قابلة للاختزال، كالتفسير من خلال السببية الصورية تحديدًا، ستختفي إشكالية التفاعل.

الثنائية التوماوية

إن الأرسطيين والتوماويين (أي الفلاسفة الذين تنبثق نظرياتهم من آراء القديس "توما الأكويني") يشيرون أحيانًا إلى أن موقفهم المؤيد لنظرية "المادة والشكل" ليس نسخة من نسخ الثنائية. لكن على الرغم من أن وجهة نظرهم ليست شكلاً ديكارتيًا من أشكال الثنائية، فإنه يتضح من رأيهم بشأن كيفية اختلاف روح الإنسان عن روح النباتات وروح

الحيوانات أن وجهة نظرهم تعد نوعًا من أنواع الثنائية. ويطلق على وجهة النظر هذه اسم "الثنائية التوماوية".

وفقًا لنظرية "المادة والشكل"، يتمثل خروج شيء ما من حيز الوجود في فقدان مادته لشكله. فإن مادة الكرسي تستمر في الوجود عندما يفك الكرسي إلى قطع، غير أن الكرسي نفسه لم يعد موجودًا لأن مادته لم تعد منظمة من خلال شكل الكرسي. والفناء يستلزم هذا الفصل؛ أي فصل المادة عن الشكل. لكن الأشكال في حد ذاتها غير معرضة للفناء؛ فالكرسي يصبح خارج حيز الوجود، بينما لا يصبح الشكل كذلك. ومع هذا، وكما أشرنا في السابق، فإن نظرية "المادة والشكل" المرتبطة بالتصور الأرسطي والتوماوي للشكل، تعتبر الأشكال موجودة على نحو ما داخل العناصر المادية التي تجسدها. وبالتالي، تشير وجهة النظر هذه إلى أن الأشكال بصفة عامة لا توجد كأشياء محددة ملموسة؛ فهي في حقيقة الأمر مجردة. إذ تستطيع أن تجلس على الكرسي، ولكنك لا تستطيع أن تجلس على شكل الكرسي. وعلى الرغم من أن الأشكال ذات طبيعة غير قابلة للفناء، فعدم قابلية الفناء هذه لا تبرر الاعتقاد بأن أرواح النباتات والحيوانات خالدة. فقد تظن ما يلي: بما أن الروح الخاصة بالشيء الحي هي نوع من أنواع الأشكال، والأشكال غير قابلة للفناء، فهذا يعني أن روح الزهرة المفضلة لديك وروح الكلب الذي تربيه بمنزلك لا تفنيان حتى عندما تفنى الزهرة أو الكلب. لكن التصور الأرسطي والتوماوي للشكل لم يصل إلى هذا الحد من الإثارة، بل اكتفى بالإشارة إلى أن شكل كل من الزهرة والكلب سيستمر تمامًا كما سيستمر شكل الكرسي عندما يفنى الكرسي نفسه. فقد يستمر شكل الكرسي في الوجود بطريقة مجردة، لكن الكرسي في حد ذاته يذهب للأبد. وبالمثل، قد يستمر شكل زهرة البنفسج أو شكل الكلب "فيدو" في الوجود على نحو مجرد، لكن زهرة البنفسج و"فيدو" نفسيهما يذهبان أدراج الرياح.

تختلف الأشياء عند الحديث عن الروح العقلانية؛ أي الشكل الجوهري للإنسان، على الأقل طبقًا لنسخة نظرية "المادة والشكل" المرتبطة بالقديس "الأكويني". إن أشكال الأشياء المادية الأخرى تعتمد تمامًا على المادة التي تجسد تلك الأشكال لكي تؤدي مهامها. مرة أخرى، لا يمكنك أن تجلس على شكل الكرسي؛ نظرًا لأن شكل الكرسي لا يمكن أن يؤدي وظيفته ككرسي على الإطلاق بدون وجود المادة التي تستخدم لعمل أرجله وقاعدته وظهره. وهناك مثال آخر يتضمن أشكال الأشياء الحية؛ فهضم الهامبورجر لا يمكن أن يحدث بدون وجود مادة لتكون المعدة والعمليات الكيميائية وغيرها من العناصر المتضمنة في عملية الهضم. لكن الروح العقلانية هي الوحيدة التي لا تعتمد بشكل كامل على المادة التي تشكلها لأداء مهامها. والدليل الذي يقدمه الثنائيون التوماويون على هذا الادعاء قد تمثل في بعض الحجج الخاصة بعدم اختزالية التفكير والقصدية إلى عمليات مادية من النوع الذي استعرضناه في الفصلين السادس والسابع. حتى عندما ترتبط الروح العقلانية بالجسد لتكون الشخص البشري، فإن التفكير لا يعتمد على ذلك الجسد أو على عملياته بشكل كامل؛ وذلك نظرًا للأسباب التي عرضناها في هذين الفصلين. فمن وجهة نظر القديس "الأكويني"، لا يعد التفكير عملية جسدية، ولكنه عملية لا مادية. ولهذا، إذا كانت الروح العقلانية تعمل بشكل مستقل عن الجسد، فهي لا تستطيع أن تعتمد على الوجود المستمر للجسد من أجل وجودها المستمر. بإيجاز، تعد روح الإنسان، بخلاف روح النباتات وروح الحيوانات وبخلاف أي شكل لأي نوع آخر، شكلاً جوهريًا؛ أي قادرًا – ولو حتى من الناحية النظرية – على الاستمرار في الوجود كشيء محدد بعد انفصاله عن الجسد عند الموت، وحتى بعد فناء الجسد.

من المهم التأكيد على أن روح الإنسان، من وجهة النظر هذه، لا تستمر كشخصٍ كامل؛ نظرًا لأن الشخص يوجد فقط عند اتحاد الروح مع الجسد، فالروح تبقى كجوهر غير كامل عاجز عن أداء مهامه ولا سيما تلك المرتبطة بالمادة. فإذا كان مقدرًا للشخص صاحب هذه الروح أن يعود مرة أخرى لحيز الوجود كشخص متكامل، فلا بد لروحه أن تتحد مع جسده مرة أخرى. وهذا هو أساس العقيدة اللاهوتية الخاصة ببعث الجسد ونشوره، على الرغم من أن "الأكويني" لم يدَّعِ أنه قادر على إثبات صدق مثل هذه العقيدة عبر حجة فلسفية. فمن وجهة نظره، الفلسفة يمكن أن تبرهن - على أقصى تقدير - على الخلود وخلود الروح. وبالتالي، فإن إمكانية البعث وما تفترضه من وجود إله وحقيقة الوحي الديني هي أشياء لا تتطلب حجة فلسفية إضافية فحسب، وإنما تتطلب الدفاع عن معتقد لاهوتي بعينه.

ونظرًا لأن هذه الجوانب تقع خارج نطاق موضوع الكتاب، فيكفي أن نشير إلى ما يلي: بما أن وجهة النظر التوماوية المؤيدة لنظرية "المادة والشكل" تنظر لروح الإنسان على أنها كيان يعمل بشكل منفصل عن الجسد، وقادر على مقاومة فناء الجسد من الناحية النظرية، فهناك ميل إلى اعتبار هذا التوجه شكلاً من أشكال الثنائية. ومع ذلك فهو يختلف عن الشكل الديكارتي؛ إذ يتضمن عددًا من المزايا المهمة التي ينفرد بها عن الثنائية الديكارتية، وقد أشرنا بالفعل إلى اثنين منها، ألا وهما:

١- اقتراح حل ممكن لإشكالية التفاعل؛ وبالتالي يتم تقويض أهم الاعتراضات الموجهة للثنائية.

٢- تقديم حل لإشكالية إعادة التعيين. فالعلاقة بين الروح والجسد علاقة وطيدة للغاية، لدرجة أن الجسد لا يمكن أن يكون جسدًا دون وجود روحه (ومن المنطلق نفسه، لا يمكن للروح أن تكون روحًا دون أن تتحد مع جسدها؛ نظرًا لأن الروح - وفقًا لنظرية "المادة والشكل" - تكون دومًا بالضرورة روحًا لجسد معين).

وترتبط بهاتين الميزتين، ميزتان أخريان:

٣- تبدو وجهة النظر هذه أكثر اتساقًا مع ما اكتشفه علم الأعصاب بشأن اعتماد الكثير من الحالات العقلية على الحالات الدماغية. وقد وُجه للثنائية الديكارتية اعتراض بسبب إشارتها إلى أن العقل مستقل عن الدماغ؛ لأن العقل إذا كان مستقلاً عن الدماغ كما تشير النظرية الديكارتية، فيتعين علينا ألا نتوقع أن يُضعف تلف الدماغ الأداء العقلي. لكن طبقًا لوجهة النظر التوماوية، ترتبط الروح بالجسد ارتباط شكل الكرسي بمادة الكرسي. فمثلما لا يستطيع شكل الكرسي أن يؤدي مهامه بشكل منفصل عن مادة الكرسي، كذلك لا تستطيع الروح أن تؤدي مهامها بشكل منفصل عن مادة الدماغ والجسد. لذلك، يجب علينا أن نتوقع، طبقا للنسخة التوماوية من الثنائية، أن يُضعف تلف الجسد أو الدماغ الأداء العقلي. وعليه، فمن منطلق النسخة التوماوي للثنائية، يصبح الإحساس والإدراك عمليتين ماديتين خالصتين لا يمكن أن توجدا أو تعملا بشكل مستقل عن الجسد، وذلك بخلاف العمليات العقلية الفكرية.

٤- تقترح وجهة النظر التوماوية أيضًا حلاً للإشكالية الخاصة بالعقول الأخرى. فمن منظور "المادة والشكل"، لن يكون جسد شخص ما جسدًا على الإطلاق إذا لم يكن به روح، ولن يكون جسد ذلك الشخص بالتحديد إذا لم يكن به روح ذلك الشخص. فليس هناك غموض أو لبس بشأن كيفية قدرتنا على معرفة أن عقلاً ما ، أو حتى عقلاً معينًا، موجود عندما يكون جسد ما موجودًا (وللسبب نفسه، ترى وجهة النظر التوماوية عدم إمكانية وجود كائنات "الزومبي". غير أن ذلك لن يفيد الماديين؛ لأن وجود كائنات "الزومبي" يعتبر مستحيلاً من المنظور التوماوي فقط بسبب أن أي كائنات بأجساد تشبه أجسادنا لا بد بالضرورة أن يكون لها أرواح غير مادية مثل أرواحنا).

وهناك ميزات أخرى أيضًا، وهي:

٥- إذا كانت الثنائية التوماوية صحيحة، فسوف يقوض ذلك من الحجة المادية "حجة الاستنساخ" التي ناقشناها في الفصل الثالث. فإذا تم استنساخ جسد حي لشخص ما حتى أصغر جزيء، فإن هذا لا يثبت أن الشخص ليس لديه مكونات غير مادية؛ لأن الاستنساخ لن يتضمن استنساخ جسد حي على الإطلاق لو لم يتضمن ذلك الجسد روحًا عقلانية.

٦- بينما تشكل الحجة المادية، التي تدعي أن أي شيء في زمان ما لا بد وأن يكون أيضًا في مكان ما، تحديًا أمام الادعاء الديكارتي الذي يرى أن الروح تقع خارج نطاق المكان وليس الزمان، ترى الثنائية التوماوية أنه نظرًا لأن الأشكال، وبالتالي الأرواح، تقع في المادة التي تشكلها، وذلك من منظور "المادة والشكل"، فلا يمكن القول بأن الروح تقع تمامًا خارج نطاق المكان على غرار ما يقال عن الجوهر الديكارتي غير المادي.

٧- في النهاية، تعتبر الثنائية التوماوية في موقف أفضل من الثنائية الديكارتية في تفسير كيفية استمرار الذات في الوجود عندما تكون غير واعية. فبالنسبة للديكارتيين، يعتبر الوعي هو الأساس للجوهر اللامادي، فيصير من الغامض معرفة كيف لهذا الجوهر، وللذات التي تكون متطابقة معه، أن يصبحا غير واعيين (كما يحدث في بعض الأحيان). لكن النظرة التوماوية ترى أن الروح، أي شكل الجسد، لا يمكن أن تتوقف عن الوجود عندما يكون الشخص صاحب تلك الروح غير واعٍ.

مع الوضع في الاعتبار أن بعض الحجج التي عرضناها في هذا الكتاب تقدم دعمًا للثنائية، وأن الأفكار سابقة الذكر تشير إلى أن صياغة الثنائية من منظور "المادة والشكل" لها مزايا مهمة أكثر من التي تتمتع

بها إذا ما تم صياغتها من منظور الفكر الديكارتي التقليدي، والمثال الأكبر على ذلك هو الثنائية التوماوية .. وعندما نلاحظ أيضًا أن نوعًا من الواقعية حول الشكل (سواء كان أرسطيًا أو أفلاطونيًا) يعد مبررًا من الناحية الفلسفية في الوقت الحاضر كما كان في الماضي، أو أنه مبرر على الأقل تحديدًا كأي بديل اسمي، سيكون من الواضح مدى جدارة الثنائية التوماوية واستحقاقها بأن توضع في اعتبار فلاسفة العقل المعاصرين. فكما شهدت المفاهيم الأرسطية والتوماوية في الأخلاق انتعاشة كبيرة في السنوات الأخيرة، فقد يحدث الأمر نفسه للتصورات الأرسطية والتوماوية في الميتافيزيقا. وهذا ما يتضح بصفة خاصة من خلال العمل الدءوب الذي يقوم به عدد من الفلاسفة الذين يمثلون مدرسة فكرية جديدة تعرف باسم "التوماوية التحليلية"، ومن هؤلاء الفلاسفة: "إليزابيث أنسكومب" و"جون هالدن" و"جيمس روس".

فلسفة العقل وفروع الفلسفة الأخرى

إن الرد الواضح الذي قد يوجهه الماديون على هذا المنهج التوماوي أن ذلك المنهج يمثل تحولاً جذريًا عن الفرضيات الميتافيزيقية التي وضعها الفلاسفة المعاصرون والتي تعكس التفسير القياسي للعلم الحديث. وذلك التحول يثير العديد من الأسئلة بقدر ما يقدم العديد من الإجابات. فمن أجل الدفاع عنه، ستكون هناك حاجة لتقديم عرض مفصل عن الواقعية العامة بشأن الشكل، والمرفوضة من قبل العديد من الفلاسفة المعاصرين برغم تاريخها الطويل والمتميز في الفكر الأرسطي والأفلاطوني. كما ستكون هناك حاجة أيضًا إلى دراسة أعمق للفكرة التوماوية وللشكل الجوهري الذي يمكن أن يوجد بطريقة ما منفصلاً عن المادة التي يشكلها، والذي يرى "الأكويني" أنه هو روح الإنسان. وقد تكون هناك حاجة أيضًا إلى توضيح كيف يمكن للعلم الحديث – الذي رفض مؤسسوه فكرة الشكل الجوهري والمفاهيم المرتبطة به – أن يعاد تأويله مع الفكر التوماوي.

دون شك، قد يعتبر ذلك المنهج منهجًا جدليًا للغاية لحل إشكالية العلاقة بين العقل والجسد. ولا ينكر مؤيدو الثنائية التوماوية ذلك. ومع هذا، فإنهم يشيرون إلى أن بعض التحول عن الفرضيات الحالية أمر ضروري حتى تحل إشكالية العلاقة بين العقل والجسد في النهاية. وقد أصبح هذا الطرح منتشرًا في فلسفة العقل الحديثة (وليس فقط بين الثنائيين والتوماويين) في ضوء الصعوبات التي تواجه المناهج المعتادة المستخدمة في محاولات حل تلك الإشكالية.

إن الفلاسفة الذين يفضلون هذا التحول عن الفرضيات السائدة الحالية يختلفون حول طبيعة ذلك التحول. فمن وجهة نظر الثنائيين التوماويين، لا يتطلب ذلك التحول التوجه إلى نظرية "المادة والشكل" فقط، ولكن أيضًا إدماج مذهب الإيمان بوجود إله في الصورة الميتافيزيقية للعالم؛ نظرًا لأن اللجوء لفكرة التدخل الإلهي هي الوسيلة الوحيدة القادرة – من وجهة نظرهم – على تفسير أصل نشأة الأرواح العقلانية اللامادية داخل عالم الكائنات المادية. وافق بعض الثنائيين غير التوماويين، مثل الثنائي الديكارتي "ريتشارد سوينبرن"، على اللجوء لمذهب الإيمان بوجود إله. بينما رفض بعض الثنائيين ذوي النزعة الإلحادية ذلك الطرح، مثل "كارل بوبر" و"ديفيد تشالمرز"، واقترحوا بدلاً من ذلك أن مراجعة مفهومنا بشأن الطريقة العلمية و/أو القوانين الأساسية للفيزياء قد تكون كافية لتفسير العلاقة بين الواقع الفيزيائي وغير الفيزيائي. بينما رأى فلاسفة آخرون أن إعادة النظر في المثالية هو الحل. وكما رأينا، يؤيد بعض الماديين الأطروحات الراديكالية مثل المادية الاستبعادية.

غير أن السواد الأعظم من الماديين يرفضون كل تلك الأطروحات. ويصرون على أن المزيد من التطبيق الشامل للفرضيات والطرق الحالية سيبرر موقفهم في النهاية. بشكل جلي، لا يمكن تسوية النزاع بين

الماديين والثنائيين حول طبيعة العقل بشكل قاطع دون التطرق لقضايا أوسع نطاقًا؛ قضايا تمس الميتافيزيقا والإبستمولوجيا، وربما حتى فلسفة الدين وفلسفة العلم.

مثل هذه التوجهات تدعم وجهة النظر التي أشرنا إليها في الفصل الثالث والتي تكرر ذكرها على مدار هذا الكتاب، والمتمثلة في أن القضايا الجدلية في فلسفة العقل لا يمكن أن تنعزل عن القضايا الجدلية في فروع الفلسفة الأخرى.

خاتمة

إن ردود الأفعال تجاه الطبعة الأولى من كتاب "فلسفة العقل" كانت رائعة. وقد رأى القراء أن من أهم السمات التي تمتع بها الكتاب هي المعالجة الإيجابية والمفصلة للعديد من المناهج غير المادية فيما يتعلق بإشكالية العلاقة بين العقل والجسد، لا سيما الثنائية ونظرية "المادة والشكل". وعلى الرغم من ذلك، فإنني أعتبر هذه فرصة سانحة لتقديم بعض الملاحظات الضرورية لإزالة أي سوء فهم بشأن وجهات النظر التي تم تناولها في الطبعة الأولى، والتي ربما لم يتم إلقاء الضوء عليها بالشكل الكافي.

الثنائية مقابل المادية

هناك العديد من أوجه النزاع بين الثنائية والمادية يساء فهمها على نطاق واسع، بالتأكيد يحدث ذلك فيما بين الأفراد من غير الفلاسفة، لكن في بعض الأحيان قد يظهر سوء الفهم هذا حتى بين الفلاسفة.

إن الخطأ الذي صنعه الفلاسفة، والذي يعد شائعًا للغاية بين الطلاب وحتى المتعلمين من عامة الناس والباحثين في المجالات الأكاديمية الأخرى خارج مجال الفلسفة، يتمثل في افتراض أن النزاع بين المادية والثنائية يدور بشكل أساسي حول ما إذا كان هناك جانب من جوانب حياتنا العقلية لن يستطيع علماء الأعصاب على الإطلاق ربطه بالعملية الدماغية ذات الصلة أم لا. وهذا الافتراض يوحي بأن الجانب المادي هو الذي يمتلك الحجة الأفضل. فنظرًا لأن علم الأعصاب يقوم باكتشاف المزيد والمزيد من العلاقات المتبادلة والمتداخلة بين العمليات العصبية والظواهر العقلية كل يوم، فسيكون اكتشاف الارتباط العصبي لكل جانب منْ جوانب العقل هو فقط مسألة وقت.

إن المغالطة هنا تتمثل في الخلط بين العلاقة السببية وبين كل من التطابق أو التبعية. إن إشكالية العلاقة بين العقل الجسد لم تتعلق

بالعلاقة السببية. فالثنائيون المحدثون قد اعترفوا بأن هناك علاقة متبادلة ووثيقة بين العمليات العصبية والعقلية. وحتى عندما أنكروا أن تلك العلاقة علاقة سببية (كالحال في نظرية "المناسبية" ونظرية "التوازي")، فالأسباب التي دفعتهم لإنكار ذلك كانت تتعلق بنظريات فلسفية معينة حول طبيعة السببية، ولا تتعلق بتجاهل علم الأعصاب. إن النزاع قائم حول ما إذا كان من الممكن قول إن العمليات العقلية مطابقة للعمليات العصبية أو تتبعها من الناحية الميتافيزيقية أم لا. والاكتشافات الأخيرة في علم الأعصاب ليست ذات صلة بذلك السؤال إلى حد كبير؛ لأنه سؤال فلسفي يتطلب تحليلاً فلسفيًا. فملاحظة أن هناك علاقة سببية بين الدخان والنار لا تشير إلى أن الدخان مطابق للنار، أو حتى أن الدخان يتبع النار من الناحية الميتافيزيقية أو العكس. من المنطلق نفسه، بغض النظر عن مدى ترابط العلاقات المتبادلة التي قد يجدها علماء الأعصاب بين العقل والدماغ، فإن تلك العلاقات المتبادلة لا تستطيع بمفردها تحديد ما إذا كان هناك تطابق أو تبعية بين الطرفين أم لا.

هناك أيضًا سوء فهم ذو صلة يقع فيه الكثير من الفلاسفة، ألا وهو افتراض أن الثنائية يجب فهمها على أنها "افتراض تفسيري" شبه علمي، ويجب أن يعرض بزعم أنه الطريقة الأكثر معقولية لتفسير البيانات نفسها التي تحاول النظريات المادية أن تفسرها. وعليه، يوجه للثنائية الاعتراضات على أن الكيفيات والقصدية ما زالتا محل جدل حتى في حالة اعتبارهما متأصلتين في الجوهر اللامادي وليس الجوهر المادي. وبالتالي، تعقد تلك الجواهر اللامادية "المفترضة" بغير ضرورة الأنتولوجيا الخاصة بنا وما إلى ذلك. وعند الوضع في الاعتبار مبدأ "موس أوكام"، يشار للمادية على أنها وجهة النظر الأكثر احترامًا.

لقد قمت باستعراض سوء الفهم هذا في الفصل السابع باختصار، لكن نظرًا لشيوعه فقد قررت إلقاء مزيد من الضوء عليه. إذ تكمن المشكلة هنا في الفهم الخاطئ لطبيعة الحجج الأساسية المدافعة

عن الثنائية، والوقوع في مغالطة "المصادرة على المطلوب"؛ مما يصب في مصلحة التصور العلمي للفلسفة الذي يعتبر في حد ذاته جزءًا من الجدل الدائر بين الماديين ومنتقديهم.

فحجج "ديكارت" عن الجوهر اللامادي، على سبيل المثال، يقصد بها أن تكون براهين مباشرة على وجوده. فهو لا يفترض وجود ذلك الجوهر ليكون الوسيلة الأكثر معقولية بين غيرها من الوسائل لتفسير البيانات التي يسعى كل من الماديين والثنائيين إلى تفسيرها. إن وجود الجوهر اللامادي في حد ذاته بالنسبة لـ "ديكارت" جزء من البيانات التي يجب أن تضعها أية صورة علمية للعالم في الاعتبار. والشيء نفسه ينطبق على الحجج التي تحاول إظهار أن الكيفيات والقصدية والمعقولية لا يمكن تفسيرهم عبر المنظور المادي. إن الهدف من مثل هذه الحجج ليس اقتراح أن الثنائية هي التفسير الأفضل لمثل هذه الظواهر مقارنة بالمادية، ولكن هدفها يتمثل في تحديد أن مثل هذه الظواهر لا يمكن أن تكون متطابقة مع الخواص المادية أو تابعة لها. لذلك، يتعين علينا أن نقبل الخواص اللامادية باعتبارها جزءًا من البيانات التي لا بد أن تتعامل معها الصورة العلمية للعالم. باختصار، إن الحجج الثنائية أشبه ببراهين الرياضيات أكثر من كونها فرضيات محتملة تعرض في العلم التجريبي. قد يحاول البعض بالطبع إثبات أنها قد فشلت كبراهين، لكن باعتبارها براهين تحتاج إلى تقييم وليس باعتبارها فرضيات شبه علمية من الدرجة الثانية.

بصفة عامة، يميل الثنائيون إلى رفض فكرة أن العلم التجريبي هو منهج البحث العقلاني. بمعنى أنه لكي تكون الفلسفة جديرة بالاحترام الفكري، يجب أن تصوغ طرق التحليل والمحاجة الخاصة بها طبقًا لطرق التحليل والمحاجة الخاصة بالعلم التجريبي. ومن أبرز الداعين لهذا التوجه، الذي يطلق عليه اسم "مذهب العلموية" (Scientism)، الفيلسوف "دبليو. في. كوين"، وهو التوجه الذي أصبح

شائعًا على نطاق واسع في الفلسفة المعاصرة، لدرجة أن العديد من الفلاسفة المؤيدين له لا يدركون مدى التأثير العميق الذي أحدثه في فهمهم للعديد من المشكلات الفلسفية التقليدية. إذ يؤولون بشكل تلقائي مواقف فلسفية منافسة (مثل الثنائية) على أنها محاولات لصياغة فرضيات علمية، وفي حالة إدراكهم أن هذه المواقف ليس المقصود منها أن تكون علمية، يعتبرونها مواقف غير عقلانية أو غير مبررة. وما يخفق فيه عادة هؤلاء الفلاسفة بشكل كبير هو التفكير في إمكانية ألا يكون العلم التجريبي الشكل الوحيد للبحث العقلاني. إن الرياضيات بالطبع تعتبر نموذجًا لشكل من أشكال البحث الذي يتسم بأنه عقلاني بشكل واضح وليس تجريبيًا. وبالنسبة للثنائيين، تعتبر الميتافيزيقا مثالاً آخر؛ فهي شكل من أشكال البحث الذي يكون عقلانيًا مثل العلم التجريبي، لكنه ليس تجريبيًا. ويمكن اللجوء للحجج الثنائية نفسها في الدفاع عن ذلك الادعاء؛ لأنه في حالة نجاح تلك الحجج، فسوف تقدم معرفة حقيقية لمستوى الواقعية غير المادية، وسوف يحدث ذلك دون الاعتماد على الملاحظة التجريبية أو بناء النظرية المألوف في العلم. بطبيعة الحال، قد يحاول البعض دحض ذلك الادعاء، لكن الفكرة الأساسية تكمن في أن القيام بذلك يتطلب أيضًا الدفاع عن مذهب العلموية بدلاً من اعتباره أمرًا مسلمًا به.

يجب أن نستعرض هنا مقارنة قيمة بين الجدل الدائر حول إشكالية العلاقة بين العقل والجسد والجدل الدائر حول وجود إله. يُفترض عادة أن الحجج التقليدية عن وجود إله ما هي إلا حجج لما أطلق عليه اسم "إله الفجوات" (God Of The Gaps)؛ أي الإله الذي يتمثل دوره في ملء الفجوة الحالية في معرفتنا العلمية، وذلك بتقديم تفسير لظاهرة علمية تجريبية لم يفسرها العلم التجريبي بعد. يرى البعض أن مثل هذه الحجج ليست ذات جدوى؛ لأن العلم سيتمكن من تقديم تفسير طبيعي ووافٍ للظاهرة محل الدراسة والبحث، فالمسألة مسألة وقت.

لكن في واقع الأمر، فإن الحجج التقليدية القائمة على مذهب الإيمان بوجود إله، وبالتأكيد الحجج الخاصة باللاهوتيين الفلسفيين الكبار مثل "أنسلم" و"الأكويني" و"ليبنز"، لا يتم تأويلها على أنها حجج "إله الفجوات" على الإطلاق. فهي ليست "فرضيات" أو محاولات لافتراض تفسير شبه علمي لظاهرة معينة لم يستطع العلم تفسيرها بعد وقد يتوصل من الناحية النظرية لتفسيرها في أحد الأيام؛ بل هي محاولات لإثبات وجود الكيان الضروري أو السبب الأول لوجود العالم على أساس موضوعات وأفكار لا يملك العلم التجريبي أي معلومات عنها ليخبرنا بها (والمتعلقة بالميتافيزيقا الخاصة بالسببية أو تصادف العالم المادي أو مفهوم الكائن الأعظم الممكن). لذلك، يكون التساؤل بشأن نجاحها أو إخفاقها كبراهين أمرًا مستقلاً عن الوضع الحالي لمعرفتنا العلمية.

بالمثل، يبدو أن هناك العديد من منتقدي الثنائية يقومون بتأويلها على أنها تفرض ما يمكن أن يطلق عليه اسم "روح الفجوات" (Soul Of The Gaps) كوسيلة مغالى فيها لعلاج الخلل المؤقت في فهمنا للدماغ. ويعد ذلك سوء تأويل؛ فنجاح أو إخفاق الثنائية مستقل تمامًا عن وضع معرفتنا العلمية. في النهاية نرى أن الجدل بين الماديين والثنائيين، مثله في ذلك مثل الجدل بين الإيمانيين والملحدين، ليس جدلاً علميًا، ولكنه جدل فلسفي. فهو جدل حول إطار العمل الميتافيزيقي الأكثر شمولية الذي يجب أن يتم تأويل نتائج العلم التجريبي في ضوئه. بالتأكيد، يمكن في هذا الجدل، بل ويتعين، اللجوء إلى التحليل العقلاني والمحاجة، لكن يجب وجوبًا ضروريًا أن يكون معظم التحليل والمحاجة ذا طبيعة فلسفية وليست تجريبية.

مع ذلك، يجب ملاحظة أنه على الرغم من الخلط بين الطرق الفلسفية والعلمية للحجة وهو ما تستند إليه الكثير من الانتقادات الموجهة للثنائية، هناك على الأقل طريقة يمتلكها البحث العلمي والميتافيزيقي بشكل مشترك، ألا وهي اللجوء للتجارب الفكرية. لكن

لسبب ما، هناك العديد من منتقدي الثنائية لديهم رغبة ضمنية في حرمان الثنائيين تحديدًا من استخدام تلك الأداة المشتركة. فلم يستطع أحد الماديين حتى ولو كان حالمًا في انتقاد "أينشتاين" على فكرته الغريبة "مفارقة التوأم"، ولم يشك بشأن حديث "ستيفن هوكينج" عما قد يراه أحد الأشخاص إذا استطاع أن يشاهد ثقبًا أسود في الفضاء وهو يتكون، على الرغم من أن هذا الشخص في الواقع لن يستطيع أن يرى أي شيء لأنه سيتمزق إربًا. ويرجع السبب في ذلك إلى أن الماديين يرون أن استحالة التجارب الفكرية العلمية ليست ذات أهمية؛ وذلك لأن هدفهم هو تعليمنا بعض الحقائق المفاهيمية عن النظريات محل المناقشة. لكن عندما يقوم الفيلسوف الثنائي باللجوء لفكرة "الزومبي" أو "الماسة الديكارتية" أو ما إلى ذلك، يتعامل بعض الماديين أنفسهم مع الأمر كما لو أنها تجارب فكرية شاذة خارجة عن حدود الجدل الفكري الجدير بالاحترام. ومن الصعب إدراك تبرير عقلاني لمثل هذه الازدواجية في المعايير.

الوظيفية ونظرية المادة والشكل

إن الذي قيل بشأن الثنائية يمكن تطبيقه أيضًا على نظرية "المادة والشكل"، والتي تعد بديلاً ميتافيزيقيًا آخر للمادية وليست نوعًا من أنواع الفرضيات التجريبية. هنا أيضًا تعتبر المعرفة العلمية الحالية أقل صلة بالأمر من التحليل الفلسفي والمحاجة؛ حيث إن ما يختلف عليه مؤيدو نظرية "المادة والشكل" مع الماديين ليس حول أية نظرية أو دليل تجريبي، وإنما حول التأويل الميتافيزيقي الواجب وضعه لكل دليل تجريبي ولكل النظريات.

وبينما يعارض البعض نظرية "المادة والشكل" لعدم توافقها مع الحالة الطبيعية للأزمنة، يرى البعض - على النقيض تمامًا - أن تلك النظرية مجرد نسخة لأكثر فلسفات العقل الطبيعية شيوعًا، ألا وهي

الوظيفية. فيرى أصحاب ذلك الرأي أن مؤيدي نظرية "المادة والشكل" ينظرون إلى الروح على أنها شكل لجسد الإنسان. بينما يرى الطبيعيون أن العقل مطابق للهيكل التنظيمي للدماغ. أليس ذلك مجرد تباينات بشأن الفكرة الرئيسية ذاتها؟ أليست المتشابهات أكثر أهمية من الاختلافات (كتأكيد مؤيدي نظرية "المادة والشكل" على أن الروح تشكل الجسد بأكمله وليس الدماغ فقط، وهو التأكيد الذي تبناه حتى العديد من الطبيعيين المعاصرين مؤخرًا)؟

في الواقع، تختلف النظريتان تمامًا عن بعضهما البعض. فيجب التذكير بأن نظرية "المادة والشكل" جزء من ميتافيزيقية أرسطية ذات نطاق واسع، والتي تتضمن الالتزام بأن الأسباب الصورية والنهائية هي مكونات للعالم الطبيعي غير قابلة للاختزال. وذلك يتعارض مع النزوع الحديث فقط نحو ما أسماه "أرسطو" بالأسباب المادية والفعالة (وحتى عند تناول هذه الأسباب، تكون مختلفة إلى حد ما عن الأسباب التي ذكرها "أرسطو"). وتسهم الطبيعية المعاصرة في تزايد ذلك النزوع. بالنسبة للطبيعيين، يعتبر الهيكل التنظيمي للشيء هو نموذج العلاقات السببية الفعالة بين مكوناته. لكن بالنسبة لمؤيدي نظرية "المادة والشكل"، يعد شكل الشيء أمرًا مختلفًا، ويتطلب التزامًا تجاه الواقعية بشأن الكليات (الواقعية الأرسطية إن لم تكن الأفلاطونية)، وهو ما لا يعتبر جزءًا من الطبيعية (بل ربما يُرفض ذلك من قبل معظم الطبيعيين). تحديدًا، يتضمن شكل الشيء مجموعة معينة من الخواص (ليست الخواص السببية والفعالة فحسب) التي تجعل الشيء على ما هو عليه. وفي حالة الشكل الجوهري، وهو الروح من منظور نظرية "المادة والشكل"، فهو يضم جوهرًا ثابتًا يجسده الشيء المالك للشكل.

إن الأسباب النهائية الأرسطية تعد عنصرًا أساسيًا آخر في تلك الصورة. بالنسبة لمؤيدي نظرية "المادة والشكل"، هناك أهداف ومقاصد وغايات

موضوعية في الطبيعة لا يمكن اختزالها إلى نماذج السببية الفعالة. وذلك يشكل اعتراضًا كبيرًا على النموذج الآلي للعالم الطبيعي الذي يتشارك فيه الطبيعيون مع الماديين الآخرين. ربما يحاول الطبيعيون بصفة عامة اختزال القصدية إلى نمط العلاقات السببية الفعالة، بينما يعتبر مؤيدو "المادة والشكل" القصدية مجرد مثال للغائية أو "التوجه نحو الهدف" غير قابل للاختزال من بين أمثلة كثيرة.

في النهاية، إن النسخة التوماوية لنظرية "المادة والشكل" التي تم تناولها في هذا الكتاب تعتبر ثنائية؛ لأنها تنظر للروح على أنها شكل جوهري، أي شيء لا يعتمد تمامًا على المادة لأداء مهامه، وهو قادر على الاستمرار بعد فناء الجسد الذي كان يشكله. وهذا بوضوح ما لا يقبله أحد من الطبيعيين المعاصرين.

كما ذكرنا سابقًا في الكتاب، رفض التصور الآلي الحديث للعالم الطبيعي لصالح العودة للتصور الأرسطي سوف يكون توجهًا فلسفيًا جذريًا. وأي تقييم لمثل هذا التوجه لا بد وأن يتضمن دراسة الأسباب التي دفعت المفكرين المحدثين الأوائل مثل "ديكارت" و"لوك" ومعاصريهم العلميين إلى تجاهل الفكر الأرسطي والانجذاب نحو الآلية، وتحديد مدى صحة تلك الأسباب من الناحية الفلسفية.

إن الفكرة التي مفادها أن حل إشكالية العلاقة بين العقل والجسد ربما يستلزم فحصًا جذريًا للصورة الميتافيزيقية العامة للعالم قد تكون شائعة في الوقت الحالي. إن وجهتي نظر الثنائيين ومؤيدي نظرية "المادة والشكل" تحديدًا يجذبان قدرًا متزايدًا من الاهتمام، ويدل على ذلك ما يرد ذكره في الكتب الفلسفية المتعددة بشأنهما.

مسرد المصطلحات

التوماوية التحليلية

مدرسة فكرية فلسفية متخصصة في تطبيق طرق الفلسفة التحليلية المعاصرة على المشكلات والمفاهيم. وهي مدرسة منبثقة من المذهب التوماوي بصفة خاصة وفلسفة العصور الوسطى بصفة عامة. كما أنها متخصصة في تطبيق المفاهيم والحجج المنبثقة من المذهب التوماوي وفلسفة العصور الوسطى على قضايا وموضوعات في الفلسفة التحليلية المعاصرة.

الأحادية اللاقياسية

تشير الأحادية اللاقياسية إلى أن كل الأحداث، بما في ذلك الحالات العقلية، تتطابق مع الأحداث الفيزيائية. لكن لا يوجد قوانين علمية تربط الأحداث العقلية والأحداث الفيزيائية مع بعضها البعض بعلاقة تبادلية. لذلك، فإن اختزال الحالات العقلية على مستوى النمط إلى حالات دماغية أمر مستحيل. ويشار إليها أيضًا باسم نظرية "تطابق النموذج".

الواقعية الأرسطية

إن الواقعية الأرسطية، مثل الواقعية الأفلاطونية، تعتبر الأشكال (على سبيل المثال، أشكال الطاولات والكراسي والأجسام الحيوانية والبشرية) واقعية وغير قابلة للاختزال لخواص فيزيائية. لكن، وبخلاف الواقعية الأفلاطونية، تشير الواقعية الأرسطية أيضًا بصفة عامة إلى أن الأشكال موجودة فقط في الموجودات الفيزيائية التي تعطيها شكلاً.

الخلفية

مصطلح أطلقه الفيلسوف "جون سيرل" على مجموعة الطرق والقدرات غير القصدية الخاصة بالقيام بفعل أو تصرف، والتي تشكل من وجهة نظره الأساس لكل مظاهر القصدية.

السلوكية

نظرية فلسفية تشير إلى أن كل كائن يخضع لحالات عقلية يميل لأنماط سلوكية معينة بسبب تلك الحالات العقلية. تسمى النظرية في بعض الأحيان "السلوكية المنطقية" أو "السلوكية الفلسفية" للتمييز بينها وبين السلوكية في علم النفس، والتي تشير إلى وجهة النظر القائلة إن المنهج العلمي لدراسة العقل يجب أن يتحاشى العمليات والحالات الداخلية ويركز على السلوك الخارجي.

الطبيعية البيولوجية

مصطلح أطلقه الفيلسوف "جون سيرل" للإشارة إلى وجهة نظره المتمثلة في أن الظواهر العقلية غير قابلة للاختزال لعمليات فيزيائية في الدماغ، ولكنها مع ذلك تحدث بسبب الدماغ ويتم إدراكها فيه. وعادة يشار إلى أن وجهة النظر هذه شكل من أشكال ثنائية الخواص، على الرغم من أن "سيرل" نفسه يعتبرها بديلاً لكل من الثنائية والمادية.

النظريات البيولوجية

النظريات البيولوجية عن القصدية هي النظريات التي تحاول تفسير المحتوى القصدي للحالة العقلية عن طريق الوظيفة البيولوجية التي تقوم بها تلك الحالة العقلية.

نظرية الاستمرارية الجسدية

تشير نظرية "الاستمرارية الجسدية للهوية الشخصية" إلى أن ما يجعل الشخص "أ" الموجود في زمن ما مطابقًا للشخص "ب" الموجود في زمن آخر، هو أن "أ" و"ب" مرتبطان مع بعضها البعض بالجسد نفسه.

الجسد

طبقًا للثنائية الديكارتية والمادية التقليدية، فإن الجسد البشري عبارة عن نظام آلي أو ميكانيكي لا يختلف في طبيعته الجوهرية ومبادئ

عمله عن أي نظام فيزيائي آخر. وطبقًا لنظرية "المادة والشكل" والثنائية التوماوية، فإن الجسد كيان غير قابل للاختزال ومركب من المادة والشكل، بحيث يتميز في طبيعته عن النظم غير الحية الفيزيائية، وعملياته لا يمكن أن يتم تفسيرها من منظور ميكانيكي أو آلي بحت.

الثنائية الديكارتية

نسخة من نسخ الثنائية التي ترتبط بالفيلسوف "رينيه ديكارت"، وهي شكل من أشكال ثنائية الجوهر.

النظريات السببية

تحاول النظريات السببية للعقل أن تفسر بعض جوانبه عن طريق إثبات أنه يتبع نوعًا معينًا من العلاقات السببية، أو أنه قابل للاختزال إليها. على سبيل المثال، تحاول النظريات السببية للقصدية إثبات أن وجود قصدية في حالة عقلية ما يعني وجود عدد من العلاقات السببية فيما بين تلك الحالة العقلية وحالات عقلية أخرى و/أو سمات العالم الخارجي.

نظرية التفكير الحوسبي/التمثيلي

تشير إلى وجهة نظر مفادها أن الأفكار تفهم بشكل أفضل باستخدام نموذج التمثيلات اللغوية (على سبيل المثال، الجُمل)، ويفهم الانتقال من فكرة إلى أخرى بشكل أفضل باستخدام نموذج العمليات الحسابية المتجسد في أجهزة الكمبيوتر الرقمية الحديثة. وتعتبر هذه النظرية عادة إحدى الوسائل الممكنة لتطوير السلوكية.

نظريات الدور المفاهيمي

نظريات الدور المفاهيمي الخاصة بالقصدية تحاول أن تثبت أن المحتوى القصدي لحالة عقلية معينة يمكن أن يفسر من خلال علاقاتها المفاهيمية بالحالات العقلية الأخرى.

الواقعية المباشرة

ترى الواقعية المباشرة أننا في الخبرة الحسية ندرك بشكل مباشر أو فوري العالم الخارجي للعناصر الفيزيائية الموجودة بشكل مستقل عنا، وهي عادة تتعارض مع الواقعية غير المباشرة.

الثنائية

تشير الثنائية إلى أن العقل والمادة جانبان أساسيان من جوانب الواقعية، وكل منهما غير قابل للاختزال إلى الآخر. وهناك نسختان رئيسيتان من الثنائية، ألا وهما: "ثنائية الجوهر" والتي تشير إلى أن هناك نوعين أساسيين من الجوهر، هما الجوهر العقلي والجوهر الفيزيائي. والنسخة الثانية هي "ثنائية الخواص" التي تشير إلى أن هناك نوعًا واحدًا فقط للجوهر، ألا وهو الجوهر الفيزيائي، لكنها ترى أن ذلك الجوهر الفيزيائي – مع ذلك – له نوعان أساسيان من الخواص، وهما الخواص الفيزيائية والخواص العقلية. غير أن "الثنائية التوماوية" قد تكون شكلاً ثالثًا من الثنائية.

الاستبعادية

الاستبعادية نسخة من المادية. وطبقًا للمنظور الاستبعادي، فإن بعض الخواص والحالات العقلية أو ربما كلها – برغم الظاهر – غير موجودة، ويجب أن يتم استبعادها تمامًا من التفسير العلمي للطبيعة البشرية. ويطلق على وجهة النظر هذه اسم "الثنائية الاستبعادية".

نظرية الظاهراتية المصاحبة

تشير هذه النظرية إلى أن العمليات الفيزيائية في الدماغ تسبب عمليات عقلية، لكنها لا تتأثر سببيًا في المقابل بهذه العمليات العقلية. وعادة يتم تصنيف هذه النظرية على أنها شكل من أشكال الثنائية، على الرغم من أن بعض نسخ مذهب المادية تتضمنها أيضًا، وذلك مع الوضع في الاعتبار مشكلة السببية العقلية.

الإبستمولوجيا

دراسة فلسفية عن طبيعة المعرفة وأساسها ونطاقها.

علم النفس الشعبي

مصطلح يستخدمه الفلاسفة وعلماء النفس للإشارة إلى طرقنا العادية في وصف وتفسير السلوك البشري فيما يتعلق بالاعتقادات والرغبات والأفكار والخبرات وما شابه ذلك. وتكمن الفكرة الأساسية في أن طريقة الحديث اليومية تشكل نظرية أولية شبه علمية.

الشكل

شكل الشيء يمثل هيكله التنظيمي؛ فهو غير قابل للاختزال إلى أي من أجزائه. تشير الواقعية الأفلاطونية عن الشكل إلى أنه موجود بشكل مستقل عن العقل أو العالم المادي. أما الواقعية الأرسطية، فتعتبر الشكل بصفة عامة موجودًا فقط في الأشياء التي يشكلها.

الوظيفية

تشير الوظيفية إلى أن العمليات والحالات العقلية يمكن أن تحلل إلى العلاقات السببية التي تتضمنها مع المؤثرات البيئية على الجسد التي تتسبب في إحداثها، ومع الأنماط السلوكية التي تميل في المقابل إلى الظهور، وكذلك مع الحالات العقلية الأخرى المرتبطة بها. ويشاع أن العلاقات السببية لحالة عقلية معينة مع هذه العناصر الأخرى تشكل "الدور الوظيفي" الخاص بها (انظر أيضًا "الإدراك المتعدد" و"آلة تورينج العامة").

نظرية المستوى الأعلى

ترى نظرية "المستوى الأعلى" للوعي أن ما يجعل حالة عقلية ما واعية هو التعرض لحالة عقلية أخرى ذات مستوى أعلى.

نظرية المادة والشكل

تشير نظرية "المادة والشكل" إلى أن كل الجواهر الفيزيائية عبارة عن مركبات مكونة من المادة والشكل. وفي حالة الأحياء، ينظر للروح على أنها شكل جسدها الذي تكمن فيه.

المثالية

ترى المثالية أن الواقع بأكمله عقلي في طبيعته، وتشير تحديدًا إلى أن الظواهر الفيزيائية التي تبدو موجودة بشكل مستقل عن العقل، وبعكس الظاهر، قابلة للاختزال بطريقة ما إلى ظواهر عقلية.

نظرية التطابق

تشير نظرية التطابق إلى أن العمليات والحالات العقلية تتطابق مع عمليات وحالات الدماغ والجهاز العصبي المركزي؛ أي بإيجاز، العقل مطابق للدماغ. وعادة تعتبر هذه النظرية نسخة من المادية. لكن يمكن تأويلها أيضًا عبر "الأحادية المحايدة"، وتنتج في تلك الحالة نسخة لتلك النظرية تسمى بنظرية "التطابق الراسلي". إن الاختلاف القائم بين نسختي النظرية هو الاختلاف القائم بين نظرية "تطابق النمط" ونظرية "تطابق النموذج".

الواقعية غير المباشرة

تشير الواقعية غير المباشرة إلى أنه في الخبرة الحسية ندرك العالم الخارجي الخاص بالعناصر الفيزيائية الموجودة بشكل مستقل عنا، لكن فقط بشكل غير مباشر، وذلك عبر وعينا المباشر للتمثيلات الإدراكية لتلك العناصر الخارجية. وتسمى الواقعية غير المباشرة في بعض الأحيان أيضًا باسم "الواقعية السببية" و"الواقعية التمثيلية"، وعادة تكون مناقضة للواقعية المباشرة.

الأداتية

في فلسفة العقل، تعتبر النظرية الأداتية واحدة من النظريات التي تعتبر الظواهر العقلية ضربًا من الخيال، مثلها في ذلك مثل الاستبعادية؛ حيث تشير إلى أن مثل هذه الظواهر غير موجودة بشكل موضوعي. وبرغم ذلك، وخلافًا للاستبعادية، تعتبر النظرية "الأداتية" الظواهر العقلية أجزاء لا غنى عنها من المفردات المفيدة التي تستخدم لتفسير السلوك البشري اليومي والتنبؤ به.

الحالة العقلية القصدية

تعتبر الحالة العقلية القصدية مظهرًا من مظاهر القصدية.

المذهب القصدي

إن المذهب القصدي يرى أن كل الحالات العقلية هي حالات قصدية، وذلك من المنظور الفلسفي الذي يعتبرها مظاهر للقصدية (انظر أيضًا المذهب التمثيلي).

القصدية

القصدية سمة من سمات الحالات العقلية كالاعتقادات والرغبات والأفكار، وبموجبها تدور تلك الحالات العقلية حول شيء ما خارجها أو تتجه نحوه أو تعنيه أو تمثله (على الرغم من أن الحالة العقلية، في بعض الأحيان، قد تدور أو تتجه أو تعني أو تمثل نفسها).

الأشياء المادية

الأشياء المادية هي التي تتكون من المادة.

المادية

تشير المادية إلى أن الواقع مادي أو فيزيائي في طبيعته، وتشير تحديدًا إلى أن كل الظواهر المادية قابلة للاختزال إلى الظواهر الفيزيائية أو على الأقل تتبعها (انظر الطبيعية والفيزيائية).

المادة

قد يكون من المثير للدهشة أنه لا يوجد اتفاق عام على المعنى الدقيق لهذا المصطلح، على الرغم من أهميته الجوهرية بالنسبة لعلم الفلسفة بصفة عامة ولإشكالية العلاقة بين العقل والجسد بصفة خاصة. بالنسبة لنظرية "المادة والشكل"، يتم تعريف المادة عادة بالمقارنة مع الشكل، وهو ما يعطي المادة هيكلها التنظيمي. وبالنسبة لبعض نسخ الثنائية والمادية، توجد نزعة لتعريف المادة من خلال مقارنتها بالعقل، وينظر للعقل على أنه الشيء الذي يتضمن الوعي و/أو القصدية، بينما لا تضم المادة أيًا من العنصرين. وبالنسبة للنسخ الأخرى لهذين المذهبين، يتم تعريف المادة على أنها كل ما يتسم بالخواص الأساسية المزمع وضعها في "الفيزياء المكتملة"، على الرغم من أن هذا التعريف يبدو غير ذي جدوى إذا كان من الممكن أن تعتبر "الفيزياء المكتملة" الظواهر العقلية كالوعي والقصدية من ضمن تلك الخواص الفيزيائية الأساسية. لكن بالنسبة لمؤيدي الواقعية البنيوية، كبعض المدافعين عن "نظرية التطابق الراسلية"، فهم يرون أن الطبيعة الجوهرية للمادة طبيعة عقلية. بينما يرى بعض المؤيدين الآخرين للواقعية البنيوية أننا لا نستطيع أن نعرف الطبيعة الجوهرية للمادة. ومع الوضع في الاعتبار هذا التباين في استخدام مصطلح "المادة" و"الشيء المادي"، فإن محتوى ووضع المادية يبدو غامضًا وغير واضح بشكل أكبر مما كنا نفترضه.

الأشياء العقلية

الشيء العقلي هو كل ما يمثل خاصية للعقل. وتستخدم كلمة "عقلي" بشكل شائع كمصطلح مناقض ومعاكس لما هو فيزيائي، على الرغم من أن التساؤل الخاص بتحديد ما إذا كانت الأشياء العقلية والأشياء الفيزيائية متناقضتين تمامًا أم لا يعد تساؤلاً جدليًا وشائكًا.

مشكلة السببية العقلية

هي مشكلة تفسير كيف يمكن للقصدية الخاصة بالحالات العقلية أن تلعب أي دور سببي في ظهور حالات عقلية أخرى وفي إصدار سلوك إذا كانت تلك الحالات العقلية، كما تدعي المادية، تتبع ظواهر فيزيائية بحتة أو قابلة للاختزال إليها.

الإمكانية/الاستحالة الميتافيزيقية

ما يعد ممكنًا من الناحية الميتافيزيقية هو ما يعد ممكنًا في عالم واحد على الأقل من العوالم الممكنة. على سبيل المثال، بينما يعد قيام شخص ما بالجري ميلاً في عشرة ثوانٍ غير ممكن من الناحية الفيزيائية، فهو ممكن من الناحية الميتافيزيقية؛ على اعتبار أن هناك عالمًا ممكنًا قد تختلف فيه قوانين الطبيعة بدرجة كافية عن قوانين الطبيعة في العالم الفعلي، بحيث يكون البشر فيه قادرين على القيام بمثل هذا العمل الفذ. على الجانب الآخر، ما يعد مستحيلاً من الناحية الميتافيزيقية هو ما يعد غير ممكن في أي عالم ممكن. على سبيل المثال، يعتبر رسم مربع مستدير أمرًا مستحيلاً من الناحية الميتافيزيقية؛ لأنه يتضمن تناقضًا، ولهذا ليس هناك عالم ممكن يمكن وصفه على نحو مترابط توجد فيه مربعات مستديرة. إن الإمكانية/الاستحالة الميتافيزيقية عادة تتعارض مع الإمكانية/الاستحالة الفيزيائية.

الميتافيزيقا

دراسة فلسفية عن القوانين الأساسية للواقع والبنية الرئيسية له.

العقل

من التعريفات غير الجدلية للعقل أنه موضع لظواهر معينة مثل الأفكار والخبرات الواعية. غير أن الخلاف قد نشب بمجرد أن حاول البعض

أن يعطي تعريفًا أكثر دقة للعقل. اعتبر بعض المنظّرين أن الوعي هو أكثر سمات العقل أهمية، بينما اعتبر آخرون أن القصدية هي السمة الأساسية والأكثر أهمية. ورأت الثنائية أن العقل بصفة أساسية شيء غير فيزيائي، في حين اعتبرت ثنائية الجوهر أن العقل يشكل نوعًا مميزًا من الجوهر، بينما رفضت المادية كلا الادعاءين. أنكر بعض المنظرين أن يشكل العقل أي نوع من أنواع الجوهر على الإطلاق، ورأوا أنه مجرد مجموعة من الخواص العقلية. بالنسبة للثنائية الديكارتية، فقد رأت أن العقل مطابق للروح. أما بالنسبة لنظرية "المادة والشكل"، فقد اعتبرت الخواص العقلية إحدى سمات الروح البشرية فحسب، مع الخواص غير العقلية كالقدرة على النمو والهضم والتكاثر وما إلى ذلك. ومع الوضع في الاعتبار تباين الطرق التي يستخدم فيها مصطلح "العقل" (وكذلك تباين الطرق التي يستخدم فيها مصطلح "المادة")، يصبح من الصعب صياغة إشكالية العلاقة بين العقل والجسد بطريقة واضحة ودقيقة وغير جدلية.

إشكالية العلاقة بين العقل والجسد

تكمن تلك الإشكالية في تفسير ماهية العلاقة الميتافيزيقية بين الظواهر العقلية والظواهر الفيزيائية. ومن الصعب عرض تلك الإشكالية بشكل أكثر دقة دون افتراض صحة ما لم تثبت صحته بعد (مغالطة المصادرة على المطلوب)، وذلك لصالح نظرية ما أو أخرى. على سبيل المثال، لكي تصف هذه الإشكالية بأنها إشكالية تتعلق بتفسير كيفية تفاعل الجواهر العقلية غير المادية مع الجسد، فإن ذلك يتطلب افتراض صحة الثنائية. ولكي تصف هذه الإشكالية بأنها إشكالية تتعلق بتفسير كيفية نشوء العمليات العقلية بفعل العمليات الفيزيائية في الدماغ، فإن ذلك يتطلب افتراض صحة المادية.

الإدراك المتعدد

تدعي الطبيعية أن العقول "قابلة للإدراك بشكل متعدد"؛ حيث يمكن ألا تتجسد العلاقات السببية المرتبطة بوجود حالات عقلية في التركيب العصبي للدماغ فقط، بل يمكن أن تتجسد أيضًا – على سبيل المثال – في التكوين البيولوجي للكائنات الغريبة عن كوكب الأرض أو في الدوائر العصبية الصناعية لدماغ الإنسان الآلي المتطور.

نظرية الغموض

ترتبط هذه النظرية بالفيلسوف "ماكجين". وطبقًا لهذه النظرية، هناك تفسير صحيح وكامل للوعي والظواهر العقلية الأخرى قائم على الطبيعية، غير أن العقل البشري عاجز عن التوصل إليه.

الطبيعية

في بعض الأحيان، يستخدم مصطلح الطبيعية للإشارة إلى وجهة النظر التي تقول إن العالم الطبيعي يمثل كل الوجود؛ بمعنى أنه لا يوجد واقع لما وراء الطبيعة يخص الكائنات السماوية أو الأرواح أو ما إلى ذلك (وفي تلك الحالة، تعتبر الطبيعية تقريبًا موازية للمادية). وفي أحيان أخرى، يستخدم هذا المصطلح للإشارة إلى وجهة النظر التي تقول إن ما يفهم فقط عبر وسائل العلم الطبيعي هو ما يمكن اعتباره موجودًا (انظر المادية والفيزيائية).

الشبكة

مصطلح استخدمه "سيرل" للتعبير عن مجموعة معقدة من العمليات والحالات العقلية المنفصلة وغير المترابطة التي تظهر فيها القصدية بشكل أساسي.

الأحادية المحادية

تشير الأحادية المحايدة (على عكس الثنائية) إلى أن هناك نوعًا واحدًا أساسيًا فقط للواقع، لكن أيضًا ذلك النوع (على عكس المثالية والمادية) ليس ذا طبيعة عقلية ولا فيزيائية.

الاسمية

إن الاسميين – على عكس مؤيدي الواقعية الأفلاطونية والواقعية الأرسطية – ينكرون أن هناك أية كليات حقيقية، ويرون عادة أنه لا توجد عناصر مجردة من أي نوع (كالشكل والأرقام والقضايا وما إلى ذلك).

موس أوكام

"موس أوكام" هو مبدأ للاستدلال العلمي والفلسفي. وطبقًا له، يعتبر التفسير الأكثر بساطة أفضل بكثير من التفسير الأكثر تعقيدًا.

المناسبية

نسخة من نسخ الثنائية ترى أن العقل والجسد لا يتفاعلان مع بعضهما البعض، لكن يبدو في الظاهر أنهما يفعلان ذلك لأن الإله يتدخل بين لحظة وأخرى للتأكد من أن الحدث العقلي يُتبع بحدث جسدي مناسب، والعكس صحيح.

الأنتولوجيا

إن الأنتولوجيا الخاصة بنظرية علمية أو فلسفية هي مجموعة الكيانات التي تعتبرها موجودة. على سبيل المثال، الجواهر غير الفيزيائية تعتبر جزءًا من الأنتولوجيا الخاصة بالثنائية الديكارتية، لكنها مستبعدة من الأنتولوجيا الخاصة بالمادية.

إشكالية العقول الأخرى

تكمن هذه الإشكالية في تفسير كيف يمكن أن نبرر اعتقادنا بأن شخصًا ما لديه أفكار وخبرات وحالات عقلية على أساس ملاحظتنا فحسب لسلوكه وسماته الفيزيائية.

عمومية النفس

تمثل وجهة النظر التي ترى أن الواقع الفيزيائي مرتبط بطريقة ما بالخواص العقلية كالوعي و/أو القصدية. ويبدو أن بعض النسخ المنبثقة من عمومية النفس تتطابق مع المثالية، في حين تبدو النسخ الأخرى أقرب لثنائية الخواص أو نظرية "التطابق الراسلي".

التوازي

نسخة من نسخ الثنائية ترى أن العقول والأجساد لا تتفاعل مع بعضها البعض، ولكن يبدو ظاهريًا أنها تفعل ذلك لأن عمليات كل منهما قد تم إنشاؤها مسبقًا بفعل الإله لتحدث بشكل متوازٍ.

الهوية الشخصية

العلاقة التي بموجبها يكون الشخص "أ" الموجود في زمن ما والشخص "ب" الموجود في زمن آخر هما الشخص نفسه.

الأشياء الفيزيائية

تستخدم عبارة "الأشياء الفيزيائية" كعبارة مرادفة لـ "الأشياء المادية"، وفي بعض الأحيان تستخدم للإشارة إلى كل ما يفترض العلم الفيزيائي وجوده أو تتحكم فيه قوانينه. وعلى الرغم من ذلك، فإن استخدام عبارة "الأشياء المادية" للإشارة إلى "كل ما يفترض العلم الفيزيائي وجوده أو تتحكم فيه قوانينه" أمر غير واضح (انظر المادة).

الإمكانية/الاستحالة الفيزيائية

ما يعد ممكنًا من الناحية الفيزيائية هو ما يعد ممكنًا وفقًا لقوانين الطبيعة (قوانين الفيزياء والكيمياء وما شابه ذلك) في العالم الفعلي، بينما ما يعد مستحيلاً من الناحية الفيزيائية، فهو ما ليس ممكنًا وفقًا لهذه القوانين. على سبيل المثال، من الممكن فيزيائيًا أن يجري الإنسان ميلاً في عشر دقائق، بينما من المستحيل فيزيائيًا أن يجري المسافة نفسها في عشر ثوانٍ. إن الإمكانية/الاستحالة الفيزيائية عادة تتناقض مع الإمكانية/الاستحالة الميتافيزيقية.

الفيزيائية

يستخدم مصطلح الفيزيائية في بعض الأحيان كمرادف لمصطلح المادية. لكن في أحيان أخرى يستخدم للإشارة إلى نسخة معينة من المادية، والتي تشير إلى أن كل شيء موجود يمكن اختزاله إلى كيانات وخواص أساسية تفترض الفيزياء وجودها، أو على الأقل يمكن أن يتْبع تلك الكيانات والخواص (انظر المادية والطبيعية).

الواقعية الأفلاطونية

تشير الواقعية الأفلاطونية إلى أن الكيانات المجردة، مثل القضايا والأرقام والكليات والأشكال، توجد بشكل مستقل تمامًا عن العالم الفيزيائي أو العقل. وذلك يتعارض مع الواقعية الأرسطية والاسمية.

العالم الممكن

إن العالم الممكن من المنظور الفلسفي وصف مترابط وشامل للطريقة التي ربما يسير عليها العالم بأسره. على سبيل المثال، في العالم الفعلي أنت تقرأ هذا الكتاب، لكن هناك عالم ممكن آخر مشابه تمامًا للعالم الفعلي فيما عدا أنك قررت فيه أن تأخذ غفوة. إن فكرة العوالم الممكنة تقدم طريقة لتفسير الفرق بين الإمكانية /الاستحالة الفيزيائية والإمكانية/الاستحالة الميتافيزيقية.

الخاصية

الخاصية هي وصف للجوهر أو سمة من سماته. على سبيل المثال، احمرار واستدارة الكرة الحمراء هما خاصيتان لها.

ثنائية الخواص

انظر الثنائية.

المواقف القضوية

الموقف القضوي هو حالة عقلية تتضمن اتخاذ موقف معين تجاه قضية ما. إن الاعتقاد والرغبة والتمني والخوف أمثلة قياسية على المواقف القضوية. في الاعتقاد بأن "سميث" سوف يفوز بالانتخابات، مثلاً، يتخذ المرء موقفًا معينًا تجاه القضية المتمثلة في أن "سميث" سوف ينجح في الانتخابات، وهو ما يختلف عن الموقف الذي يتخذه عندما يتمنى فقط أن يفوز "سميث" بالانتخابات.

نظرية الاستمرارية النفسية

نظرية "الاستمرارية النفسية للهوية الشخصية" تشير إلى أن ما يجعل الشخص "أ" الموجود في زمن ما مطابقًا للشخص "ب" الموجود في زمن آخر، هو أن "أ" و"ب" مرتبطان ببعضهما عن طريق الخصائص النفسية مثل الذاكرة والسمات الشخصية.

الكيفيات

الكيفيات هي جوانب الخبرة الواعية التي بموجبها يتولد شعور ما عند المرور بهذه الخبرة (على سبيل المثال، استنشاق زهرة أو الإحساس بألم). ويشار بشكل شائع إلى أن الكيفيات يتم إدراكها بشكل مباشر فقط عبر وجهة النظر الشخصية للذات الواعية، كما يشار أيضًا إلى أنها ذات طبيعة جوهرية أصيلة بحيث تكون غير قابلة للتفكك والتحلل إلى المزيد من العناصر أو العلاقات الأساسية.

التمثيلية

تعبر التمثيلية عن وجهة النظر التي ترى أن الحالات العقلية التي تضم الكيفيات هي حالات تمثيلية في طبيعتها؛ إذ يفترض أن تلك الكيفيات قابلة للاختزال إلى تمثيلات معينة، وكون الشيء تمثيلاً يعني أنه لا يضم سوى القصدية. لذلك، فإن التمثيلية شكل من أشكال القصدية.

الدلالات الجامدة

الدلالات الجامدة تعبير لغوي يشير إلى الشيء نفسه في كل عالم ممكن.

نظرية التطابق الراسلي

نسخة من نظرية التطابق والتي طرحها الفيلسوف "برتراند راسل". وهي النظرية التي رفضت الميتافيزيقا المادية التي تقترن عادة بفرضية تطابق العقل مع الدماغ، واستعاضت عنها بشكل من أشكال الأحادية المحايدة (أو، في بعض النسخ، بشكل من أشكال عمومية النفس).

الشكية

يعبر مذهب الشكية عن وجهة النظر التي تقول إن اعتبار المعرفة حول شيء ما معرفة أكيدة وغير شائكة عبر الحس العام هو أمر مستحيل. على سبيل المثال، يشير الحس العام إلى أننا نعرف أن هناك عالمًا فيزيائيًا موجودًا خارج عقولنا، لكن الشك الفلسفي يشير إلى أننا لا نعرف ذلك ولا نستطيع معرفته فعليًا.

الأنانة

مؤيد هذا المذهب يؤمن بأنه هو الشيء الوحيد الموجود؛ لذلك فإن الأشياء الموجودة بشكل مستقل عنه (كالموجودات الفيزيائية اليومية مثلاً) هي مجرد عناصر في العالم الخاص بخبراته الحسية (مثل الموجودات التي يقابلها الإنسان في أحلامه أو عند خضوعه لحالات هلوسة).

الروح

في الثنائية الديكارتية، الروح هي الجوهر اللافيزيائي، وتتمثل وظيفتها الأساسية في التفكير. وهي تتفاعل بشكل سببي مع الجسد، الذي تختلف عنه تمامًا. أما من منظور الثنائية التوماوية، فالروح هي شكل الجسد الحي، سواء كان نباتًا أو حيوانًا أو إنسانًا. وفي حالة الروح البشرية (وفي تلك الحالة فقط) ترتبط الروح بالطاقات الخاصة بالذكاء والإرادة، ويكون لديها القدرة على الاستمرار في الوجود بعد فناء الجسد.

الواقعية البنيوية

تتمثل الواقعية البنيوية في وجهة النظر التي ترى أن العلم الطبيعي لا يكشف لنا عن الطبيعة الجوهرية أو الداخلية للعالم الخارجي الفيزيائي، لكنه يكشف لنا فقط عن بنيته السببية المجردة.

الجوهر

من المنظور الميتافيزيقي، الجوهر عبارة عن شيء موجود بشكل مستقل، وعادة ما يتعارض مع الخاصية، التي توجد كسمة من سمات ذلك الجوهر. على سبيل المثال، الكرة الحمراء عبارة عن جوهر، لكن احمرار الكرة هو خاصية من خواصها.

ثنائية الجوهر

انظر الثنائية.

الشكل الجوهري

طبقًا لنظرية "المادة والشكل"، الشكل الجوهري هو الشكل الذي يعطي الجوهر الطبيعة المميزة له.

التبعية

عندما يقال على شيء ما إنه يتبع شيئًا آخر، فهذا يعني أنه لا يمكن أن يحدث اختلاف في الأول دون أن يحدث اختلاف مماثل في الثاني.

التوماوية

مدرسة فكرية فلسفية، انبثقت مفاهيمها وطرقها الأساسية من فكر القديس "توما الأكويني".

الثنائية التوماوية

هي نسخة من الثنائية ظهرت بفضل القديس "توما الأكويني"، ولا تعتبر الروح البشرية جوهرًا متميزًا (طبقًا لما تراه ثنائية الجوهر) ولا مجموعة من الخواص غير الفيزيائية (طبقًا لما تراه ثنائية الخواص)، بل تعتبرها شكلاً جوهريًا للجسد البشري (وذلك طبقًا لنظرية "المادة والشكل"). كما أنها تعتبر الروح البشرية كيانًا فريدًا بين أشكال الأجساد المادية؛ لقدرتها على الاستمرار في الوجود بعد فناء الجسد.

نظرية تطابق النموذج

تعتبر هذه النظرية نسخة من نظرية "التطابق" بين العقل والدماغ، وتشير إلى أنه من غير الممكن أن يرتبط كل نمط من أنماط الحالة العقلية مع نمط من أنماط الحالة الدماغية، وأن أعظم ما يأمله واضعو نظرية "التطابق" هو تطابق كل نموذج خاص بحالة عقلية معينة (على سبيل المثال، التفكير بشأن الطقس من حولي الآن) مع نموذج خاص بحالة دماغية معينة (على سبيل المثال، الحدث العصبي الذي يحدث الآن في منطقة معينة من الدماغ). وتعرف النظرية أيضًا باسم "الأحادية اللاقياسية"، وهي تتعارض عادة مع نظرية "تطابق النمط".

نظرية تطابق النمط

تعتبر هذه النظرية نسخة من نظرية "التطابق" بين العقل والدماغ، وتشير إلى أنه من الممكن أن يتطابق كل نمط من أنماط الحدث العقلي (على سبيل المثال، التفكير بشأن الطقس) مع نمط من أنماط

الحدث الدماغي (على سبيل المثال، النشاط العصبي من نوع كذا وكذا). وعادة تتعَارض هذه النظرية مع نظرية "تطابق النموذج".

آلة تورينج العامة

هي ببساطة شديدة عبارة عن وصف مجرد للآلة الميكانيكية القادرة على تجسيد أية خوارزمية؛ وبالتالي تنفيذ أية عملية حسابية. ويرى بعض الطبيعيين أن العقل أشبه بـ "آلة تورينج"، وتسمى وجهة النظر هذه في بعض الأحيان باسم "طبيعية آلة تورينج".

الزومبي

من المنظور الفلسفي، يعد "الزومبي" كائنًا مطابقًا للإنسان البشري تمامًا من الناحية السلوكية والتنظيمية والفيزيائية، ومع ذلك فهو خالٍ من أية خبرات واعية على الإطلاق.

الفهرس

كيف تكون على يقين من أنك تقرأ هذا الكتاب بالفعل وأنك لا تحلم؟ هل العقل هو الدماغ؟ هل يمكن لجهاز الكمبيوتر أن يكون واعيًا؟

في هذا الكتاب التمهيدي لفلسفة العقل، تعامل «إدوارد فيسر» مع هذه الأسئلة وغيرها مقدمًا لنا تفسيرات واضحة وشاملة؛ بداية من التفسيرات التقليدية لـ «ديكارت» والقديس «توما الأكويني»، ووصولاً لأحدث الأفكار عن الوعي والعلم المعرفي والهوية الشخصية.

وفضلاً عن ذلك، فإن هذا الكتاب يغطي العديد من الموضوعات والقضايا الأساسية. فإنه يعد الكتاب التمهيدي الأول في مجال فلسفة العقل الذي يناقش بجدية الحجج المعاصرة لمذهب الثنائية القائم على فكرة وجود اختلاف حقيقي بين العقل والجسد. وباستخدام لغة مباشرة وواضحة خالية من التعقيد الفلسفي، قدم لنا «إدوارد فيسر» بمهارة واتساق محكم كتابًا متوازنًا وزاخرًا بأحدث المعلومات والأفكار التي قد توصل إليها الفلاسفة في مجال فلسفة العقل، وهو المجال الأشهر بين مجالات الفلسفة الحديثة.

نبذة عن المؤلف:

«إدوارد فيسر» درّس علم الفلسفة في كلية «باساديناسيتي»، كاليفورنيا. حصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة «كاليفورنيا». قام بتأليف وتحرير العديد من الكتب الفلسفية.